M. Syamsul Huda

KIAI TABIB

Khazanah Medical Islam Indonesia

LKiS

KIAI TABIB
Khazanah Medical Islam Indonesia

M. Syamsul Huda

KIAI TABIB

Khazanah Medical Islam Indonesia

LKiS

KATA PENGANTAR

Indonesia merupakan negara kepulauan yang sejak dulu menjadi perhatian dunia, tidak saja karena kekayaan sumber daya alam yang dikandungnya, juga keragaman agama, etnik, suku bahasa dan budaya. Tidak luput Khasanah, tradisi pemikiran dan praktek keagamaan masyarakat Indonesia. juga dari perhatian para peneliti dan ilmuan dari berbagai universitas ternama di Dunia. Bermunculan buku-buku dan artikel ilmiah baru yang ditelorkan dari negeri ini merupakan hasil riset para pemerhati dalam maupun luar negeri. Nama-nama besar para antropolog dan sosiolog pada perguruan tinggi di Barat dan Asia dihasilkan dari kajian mereka tentang Islam dan Budaya Indonesia.

Salah satu topik yang menjadi obyek kajian mereka adalah institusi pesantren dengan segala dinamikanya. Kiai, santri dan Pesantren hingga saat ini masih menjadi prioritas para peneliti mengeksplor Indonesia dari berbagai dimensi. Salah satunya adalah buku yang sekarang dinikmati oleh para pemerhati, mahasiswa maupun masyarakat, Mengapa Kiai dan pesantren masih manarik untuk diungkap lebih dalam, *pertama* secara epistemologi kiai dan pesantren mempunyai perbendaharaan ilmu dan hikmah sangat kaya, hal ini didasari pada kekeyaan sumber literasi berupa kitab kuning,manuskrip kuno serta perkambang metode berfikir para kiai

santri yang dapat dipertanggungjwabkan secara ilmiah maupun ilahiyah. *Kedua* kiai tidak saja menjadi figur ritual keagamaan, sekaligus aktor intelektual sosial politik dan peran sebagai tabib (*Madical man*) yang secara aktif ikut terlibat dalam membangun sumber daya manusia bangsa Indonesia. *Ketiga*, isu-isu yang berkembang pada lingkaran pesantren, merupakan isu yang orisinal, otentik dan unik yang tidak ditemukan di negara muslim di dunia, sehingga proses dialog antara teks dan kontek secara global berjalan konsisten dan dinamis.

Buku *Kiai Tabib Khazanah Medical Islam Indonesia* yang tersaji dalam karya ini, sesungguhnya secuil dari pengalaman dan pencarian dari peran yang dimainkan kiai pesantren Kiai tabib tidak saja menyumbangkan kajian etnografi penyembuhan dalam tradisi pesantern, pun juga menyokong kerangka filosofis tentang ilmu kesehatan dan penyembuhan. Dunia selalu melihat tradisi Arab menjadi sumber inspirasi khasanah pemikiran Islam, mulai dipertanyakan terutama Pemikiran Abid Al-jabiri yang membuat kategori nalar Arab menjadi Nalar Islam yaitu *Nalar Bayani, Irfani dan Burhani*. Dalam tradisi penyembuhan Islam ala Kiai Tabib lebih hebat lagi dengan menemukan hal baru yaitu Nalar *Bil Kasby* yaitu (nalar dari hasil proses trial and error atau proses eksplorasi dan ekspalani) yang sangat serius. Ketajaman intelektual dan kejernihan batin para kiai dalam upaya dakwah bil khal mengharuskan para kiai mencari solusi beberapa kesulitan yang dihadapi santri dan masyarakat.

Ihtiyar keras para kiai pada puncaknya menghasilkan produk ramuan jamu dan amalan lain yang bermanfaat bagi masyarakat. Kajian ini mempertegas nada minor terhadap proses penyembuhan kiai yang dianggap penuh dengan klenik, mistis dan tidak ilmiah, terbantahkan bahwa kiai tabib dalam melakukan praktek penyembuhan juga mempunyai landasan epistemologi yang dapat dibuktikan dan di telusuri literasi dalam kitab klasik maupun

teori modern. Hal inilah yang penulis hendak sampaikan kepada pembaca bahwa dunia Keilmuan Islam khususnya kajian kiai dan pesantren di Indonesia juga bisa melahirkan teori-teori baru atau anti thesis terhadap teori-teori Barat maupun Timur yang selalu dijadikan rujukan oleh setiap kajian atau studi Islam.

Akhirnya ada pribahasa tidak ada gading yang tak retak, maka penulis menyadari bahwa bahwa buku ini masih banyak ketidaksempurnaan, sumbang saran sangat terbuka untuk penyempurnaan masa yang akan datang.

Surabaya, 3 Pebruari 2020

M. Syamsul Huda

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

A. Mengapa Buku Ini Ditulis?

Studi-studi sosiologi tentang kepemimpinan Islam di Indonesia,[1] baik yang dikaji Geertz atau Horikoshi,[2] menunjukkan bahwa kiai adalah tokoh yang mempunyai posisi strategis dan sentral dalam masyarakat. Sebagai pemimpin non formal, kiai adalah orang yang diyakini penduduk mempunyai otoritas sangat besar dan kharismatik[3]. Hal tersebut dikarenakan kiai adalah orang suci yang dianugerahi berkah, menurut persepsi masyarakat[4]. Tipe otoritas ini berada di luar dunia kehidupan

---

[1] Endang Turmudzi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan* (Yogjakarta: LKiS, 2004), 1.

[2] Geertz memposisikan Kiai sebagai *Cultural Brokers* di mana ia menjalankan peran sebagai agen perubahan pada masyarakat, Sedangkan Horikoshi memposisikan Kiai sebagai Transmiter pengetahuan. Clifford Geertz, *The Javanese, Kiyahi the Change Rules of Culture Broker, Comparative Studies in Social and Antroplogi* (tt. tp 1960), 45.

[3] Max Weber membagi sistem kepercayaan yang mengabsahkan hubungan kekuatan dan kekuasaan pemimpin yaitu *pertama*, Dominasi otoritas hukum didasarkan pada suatu kepercayaan akan keabsahan peraturan-peraturan yang impersonal dan pada tata pengambilan serta pelaksanaan peraturan-peraturan. *Kedua*, otoritas tradisional dilandasi pada sikap kebiasaan dan kepercayaan pada legalitas praktik-praktik yang telah dibekukan dan disucikan, *ketiga*, otoritas kharisma yaitu ketaatan tidak pada peraturan-peraturan atau tradisi, tetapi pada seseorang yang dianggap suci, pahlawan atau kualitas luar biasa. Bryan S Turner, *Sosiologi Islam Suatu Telaah analitis Atas Tesa Sosiologi Weber*, terj GA Ticoalu (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 37.

[4] Geertz, *The Javanese*, 45.

rutin dan profan sehari-hari. Maka, kiai dipandang mempunyai kelebihan-kelebihan luar biasa yang membuat kepemimpinanya diakui secara umum.

Selain kelebihan-kelebihan personalnya, otoritas kiai dan hubungan akrabnya dengan anggota masyarakat dibentuk oleh kepedulian dan orientasinya pada kepentingan umat Islam. Zamakhsyari Dhofir mengartikulasikan posisi kiai di Jawa sebagai raja kecil (*mini king*), karena ia dipahami sebagai manifestasi dari wakil Tuhan yang memiliki kekuatan mikro dan makro kosmos.[5] Sedangkan Roland Alan memposisikan kiai berdasarkan akar sejarahnya, yaitu keturunan (*genealogy*), kedalaman ilmu (*deep knowledge*), kemuliaan akhlak *(high morality*), dan penganugerahan Tuhan (*ladunnî*).[6] Posisi kiai yang mendapat anugerah ilmu dari Tuhan dalam suatu kasus tanpa proses belajar dapat berbentuk ilmu agama maupun kemampuan batin yang terkadang sering dimintai bantuan oleh masyarakat untuk menyembuhkan berbagai penyakit.

Mansurnoor melihat praktik semacam ini diperankan para kiai di Madura dengan cara memberikan doa, *rajah*[7], dan *ijâzah*[8] kepada masyarakat yang meminta bantuannya.[9] Di daerah Gresik, Jawa Timur, A. Asror dalam penelitiannya menemukan tradisi

---

[5] Rolan Alan Lukens Bull*, A Peacful Jihad: Javanese Islamic Education and Religius Identity Construction* (Arizona: State University, 1997), 7.

[6] *Ibid,* 18.

[7] *Rajah* adalah sebutan (gambar, tanda dan sebagainya) yang dipakai sebagai azimat untuk penolak penyakit, lihat Departeman Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* cet kedua (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 811.

[8] *Ijazâh* dalam tradisi pesantren diberikan kiai kepada para santri atau masyarakat dengan memberikan kewenangan (*lisensi*) untuk mengamalkan apa yang diajarkan berupa doa, zikir, ilmu, kitab kuning untuk dirinya maupun diajarkan kepada orang lain. Abdul latif mendefinisikan *ijaza : sometimes took the form of an elaborate listing of the whole chain of transmission from teacher to student over many generations of intellectual ancestors. It is important to note that in the Islamic culture of learning, the transmission of knowledge required not only reading and learning from books but especially personal guided training, commentary, and interpretation by a reputable scholar*. (cek)

[9] Iik Arifin Mansurnoor, *Ulama,Villagers and change: Islam in Central Madura* (Montreal: Mcgill University Press, 1987), 250.

masyarakat yang duhulu ketika anggota keluarganya menderita sakit datang ke dukun untuk meminta penyembuhan, sekarang mulai bergeser untuk mendatangi kiai, lalu mereka diberi air yang sudah diberi *rajah*[10]. Intensitas kiai yang tinggi dalam melayani masyarakat sebagai ikhtiyar penyembuhan dengan cara tradisional, menjadikan ia mendapatkan atribut baru dari masyarakat sebagai kiai tabib.

Kiai tabib di dalam praktik penyembuhan tradisionalnya mempunyai cara dan media penyembuhan yang berbeda-beda. Antara lain, cara mistis, yakni dengan menggunakan doa (mantra, *suwuk*)[11], zikir yang diambil dari ayat-ayat al-Qur'ân maupun dari nama dan sifat Allah (*asmâ' al-husnâ*), [12]serta *rajah* yaitu dengan menuliskan potongan ayat-ayat atau huruf al-Qur'ân maupun al-Hadîth dengan tinta hitam, emas pada kertas, kain yang dipercaya oleh masyarakat mempunyai manfaat untuk obat *tolak bala* maupun sebagai jimat. Jonh L Esposito melihat teknik ini lazim dipraktikkan dengan cara *natural magic* (*al-simiya*) maupun cara *spiritual magic* (*al-rûhanî*).[13] Melalui benda-benda alam (*natural materials*), *natural magic* menggunakan minyak wangi (*perfumes*) sebagai media untuk mencapai tujuan si empunya, sedangkan *spiritual magic* menggunakan media jin, malaikat sebagai media perantara (*khadam*) beserta ritual, upacara tertentu untuk mencapai apa yang diharapkan oleh si empunya, termasuk untuk penyembuhan atau melanggengkan rumah tangga, dan lain sebagainya.

---

[10] Ahidul Asror, "*Islam dan Tradisi Lokal (Studi Tentang Dinamika Santri Tradisional dalam mengkonstruk Ritual) di Kecamatan Duduk Sampeyan Gresik, Jawa Timur" (Disertasi, IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2006),13.*

[11] *Mantra* diartikan sebagai perkataan atau ucapan yang dapat mendatangkan daya gaib (seperti dapat menyembuhkan, mendatangkan bala atau susunan kata berunsur puisi (rima, irama) yang dianggap mengandung kekuatan gaib yang biasa diucapkan oleh dukun, lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 629.

[12] John L Esposito*, Encyclopedia of Islamic Countri*es (New York: Oxford University Press, 1995), 17.

[13] *Ibid*, 17.

Praktik penyembuhan yang tidak kalah populer yang dilakukan kiai yaitu dengan cara pemberian obat herbal yang berasal dari akar, daun, batang tumbuh-tumbuhan (*nabatien),* buah-buahan serta unsur hewani yang secara alami dipercaya mempunyai khasiat untuk menyembuhkan berbagai penyakit fisik maupun psikis.[14] Lebih lanjut John L Esposito menyebutnya *material medica*. Cara kerja penyembuhan teknik ini mempunyai kesamaan dengan cara medis, terutama jika diamati dari proses awal diagnosa gejala-gejala penyakit seorang pasien serta penentuan jenis obat yang digunakan dan berapa jumlah takaran obat yang akan dikonsumsi.

Meskipun kiai tabib mempunyai kekuatan ruhaniyah sebagai akibat dari proses latihan batin seperti menjalani puasa, Ia juga konsisten mengamalkan ajaran para sufi serta melakukan *mujâhadah* secara istikhamah. Kiai tabib juga terkadang mampu menguasai ilmu kanuragan sehingga dapat memanfaatkan tenaga alam sebagai perantara penyembuhan, misalnya dengan menggunakan tenaga prana, cakra, yoga maupun tenaga dalam yang dimilikinya. Cara ini lazim disebut penyembuhan model kosmik.

Fakta di atas memberikan penegasan bahwa seorang kiai, selain sebagai ahli agama Islam yang memiliki pengaruh pada aspek sosial politik pada masyarakat, juga mempunyai keahlian lain yaitu ahli penyembuhan penyakit (tabib). Dalam kajian ilmiah, pembacaan atas realitas sosial yang dilakukan kiai dalam tradisi penyembuhan merangsang peneliti untuk mencari jawaban atas keingintahuan lebih mendalam perihal apakah kiai tabib dalam melakukan proses penyembuhan terhadap masyarakat dibangun atas dasar pengalaman diri (*self experience*) atas warisan para leluhur bangsa sebagai budaya lokal, ataukah dilakukan melalui proses pelatihan secara fisik maupun mental para pelakunya, ataukah terdapat proses transformasi pengetahuan secara langsung antara guru dan murid, kiai dan santri, melalui sebuah institusi pendidikan agama seperti pesantren.

[14] *Ibid*, 211.

Secara logis dapat ditarik sebuah hipotesisa bahwa tidak akan terbentuk sebuah keterampilan dan pengetahuan seseorang tanpa didahului oleh sebuah proses kesadaran subjek untuk mencari guru atau kiai, guna mendidik atau mengajarkan sebuah ilmu dan keterampilan kepadanya. Demikian juga tidak ada seorang pun tabib yang mempunyai keahlian dalam melakukan penyembuhan bila tidak didahului proses *pedagogik* dan *andragogik* pada seorang guru atau kiai yang ahli di bidang penyembuhan.

Dalam filsafat ilmu, proses *pedagogik* dan *andragogik*[15] merupakan salah satu jalan yang harus ditempuh subjek untuk mencari objek kebenaran ilmu. Sedangkan objek ilmu pengetahuan itu dikatakan absah dan benar manakala sudah diketahui dari mana sumber pengetahuan itu diperoleh, bagaimana cara memperoleh pengetahuan, serta ukuran apa yang dapat digunakan sebagai paramater untuk menyatakan objektifitas sebuah ilmu pengetahuan. Satu cabang dalam filsafat yang mengkaji tentang hakekat ilmu pengetahuan adalah epistemologi. Istilah epistemologi digunakan di dalam filsafat ilmu untuk menjelaskan proses dibangunnya suatu ilmu pengetahuan.

Merujuk definisi pada epistemologi di atas, secara empiris tradisi penyembuhan oleh kiai tabib ternyata mempunyai landasan epistemologis yang berdasarkan pada sumber normatif. Terdapat nas}s dalam al-Qur'ân yang mendorong umat Islam untuk menjalani hidup sehat. Jika dikaji secara mendalam, sesungguhnya ajaran agama Islam banyak dijumpai ayat-ayat al-Qur'ân maupun teks hadith yang memberikan tuntunan agar manusia hidup sehat seutuhnya, baik dari segi fisik, psikis, sosial maupun kerohanian. Sebagaimana difirmankan Allah dalam surah *al-Shu'arâ*';

---

[15] *Pegagogi* didefinisikan sebagai ilmu yang bukan saja menelaah obyeknya untuk mengetahui betapa keadaan hakiki obyek itu melainkan mempercayai pula betapa hendaknya harus bertindak, M.J. langeveld, *Pedagogi teoristik –sistematik* (Jakarta: Jenmars, tt), 13.

وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾

"Dan bila aku sakit Dia-lah yang menyembuhkan." (Q.S. 26:80)[16]

وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾ [17]

"Jikalau Kami jadikan al-Qur'ân itu suatu bacaan dalam bahasa selain Arab, tentulah mereka mengatakan: 'Mengapa tidak dijelaskan ayat-ayatnya?' Apakah (patut al-Qur'ân) dalam bahasa asing sedang (Rasul adalah orang) Arab? Katakanlah: 'Al-Qur'ân itu adalah petunjuk dan penawar bagi orang-orang mukmin. dan orang-orang yang tidak beriman pada telinga mereka ada sumbatan, sedang al-Qur'ân itu suatu kegelapan bagi mereka. Mereka itu adalah (seperti) yang dipanggil dari tempat yang jauh."

Di satu sisi tuntutan hidup bersih dan sehat yang dianjurkan dalam *nas* digunakan oleh kiai tabib sebagai sumber pijakan ajaran penyembuhan yang diambil dari teks al-Qur'ân dan al-H}adîth. John L Esposito secara ekplisit menyebutkan dalam *Encyclopedia* bahwa surah al-Fâtihah, surah al-Ikhlâs, surah al-'Alaq dan an-Nâs dapat dipakai sebagai media penyembuhan penyakit fisik maupun psikis.[18] Di sisi lain, banyak karya-karya ulama yang isinya tentang kitab-kitab penyembuhan misalnya kitab *al-Masâil fi al-Tibb li al-Muta'allimîn* karya Hunayn ibn Ishâq (808-873M), Kitab *al-'Ashr Maqâlat fi al-'Ayn, Kitab al Nabât* karya Abû Hanîfa al-Dinawari (815-895 M*)*[19]*, Tibb al-Nabawî, Shams al-Ma'ârif, Tahâfut al-Falâsifah. Al-Shiyâ'* mengembangkan tradisi penyembuhan sesuai dengan tuntutan perubahan dan pengembangan ilmu pengetahuan umat Islam.

---

[16] QS, 26 (As-Syu'araa): 80.
[17] QS, 42 (Al-Fushilat): 44.
[18] *Ibid*, 17.
[19] *Ibid*, 211.

M. M. Ahsan membenarkan adanya siklus sejarah tradisi penyembuhan Islam yang pernah dilakukan pada masa lampau terutama pada kekuasaan Bani Abbasiyah yang secara spesifik menjelaskan bagaimana perilaku penguasa yang sudah memperhatikan hal-hal kecil dari temuan ilmuan yang berdampak pada kesehatan.[20] Pada masa itu, terdapat beberapa intelektul Muslim yang mendalami kajian-kajian di bidang kesehatan. Bukti nyata dari hasil karya intelektual itu ialah banyaknya literatur yang ditorehkan, antara lain *kitab al-Bayân wa al-Tabyîn*, (*Elegence of expression and clarity of exposition*), *kitab Al-Hayawân* (*Animals*) karya Al-Jâhiz Abû Uthmân Amar ibn Bahr al-Basrî al-Mu'tazilîy (160-255 H).[21]

Dalam kaitan dengan peran kiai dan elit agama di tanah air, banyak dijumpai pembahasan terdahulu seputar peran-peran kiai, seperti pembahasan Endang Turmudi yang fokus pada pergeseran peran kiai di dalam masyarakat, terutama di desa, maupun ketegorisasi pemikiran dan pergerakan kiai terdapat penelitian Ali Maschan[22], Ali Azis[23], Ali Mufrodi,[24] dan Dhofir[25]. Sedangkan tulisan pada lokus perhelatan pemikiran pendidikan dan genealogi kiai di pesantren dapat dijumpai pada Abdurahman Mas'ud,[26] dan Roland Alan[27]. Pada kajian kiai dan tradisi lokal terdapat tulisan

---

[20] Muhammad Manazir Ahsan, *Social Life Under the Abbasids (*London:Longman group, 1979*), 3.*

[21] *Ibid*, 4.

[22] Ali Maschan Musa, *Kiai dan Politak dalam Wacana Civil Sociaty* (Surabaya: LEPKISS, 1999),5.

[23] Ali Aziz, *Kepemimpinan Kiai di pondok pesantren (Kajian tentang pola kepemimpinan Kiai di pondok pesantren Mahasiswa Surabaya*" (Disertasi, UNTAG Surabaya, 2004), 13

[24] Ali Mufrodi, *Ulama dan Peran Majlis Ulama di Indonesia* (cek ulang 1994),1.

[25] Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 3.

[26] Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 60.

[27] Roland, *A Peacful,23.*

Nur Syam[28], M. Syamsul Huda[29], Sri Suhandjati Sukri[30], dan Mark R Woodward[31].

Dari sini, penulis melihat adanya ruang kosong kajian yang belum digarap oleh peneliti lain, yakni peran kiai sebagai tabib atau penjaga tradisi penyembuhan Islam yang bersifat spesifik dan fokus terhadap tradisi intelektual maupun praktik penyembuhan dalam dunia Islam: bagaimana epistemologi penyembuhan Islam dibangun dan bagaimana genaologi tradisi penyembuhan Islam berakar. Jika ada pembahasan yang spesifik pada persoalan kajian kedokteran, kita hanya melihatnya dalam disertasi M Sholeh[32] yang meletakkan praktik ritual agama (salat tahajud) sebagai alternatif penyembuhan dan kekebalan (imunitas) tubuh serta tradisi pengobatan masyarakat. Terdapat juga kajian tasawuf terapan dalam proses penyadaran pada Pesantren Inabah, disertasi yang disusun oleh Kharisudin Aqib[33] yang fokus pada peran ajaran tasawuf yang dapat dimanfaatkan untuk memberikan solusi untuk pasien yang ketergantungan obat-obatan psikotropika dan zat adiktif jenis narkoba, pil ekstasi dan lain sebagainya. Terdapat kajian tentang teknik dan metoda terapi untuk penyembuhan yang mengunakan metoda zikir yang ditulis oleh Amin Syukur,[34] dengan pendekatan tasawuf.

Di Tanah air, perkembangan tradisi penyembuhan Islam di tangan para kiai tabib mengalami perkembangan dan perubahan yang cukup signifikan. Perubahan itu banyak diinspirasi oleh teks

[28] Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 2.

[29] M. Syamsul Huda, *Kultus kiai: Sketsa Tradisi Pesantren* (Surabaya: eLKAF, 2002), 2.

[30] Sri Suhandjati , *Ijtihad Progresif Yasadipura II* (Yogyakarta: Gama Media, 2004), 4.

[31] Mark R Woodward, *Islam Jawa*: *Kesalahan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 1989), 21.

[32] M. Sholeh, *" Pengaruh salat Tahajjud Terhadap Peningkatan Perubahan: Respon Ketahanan Tubuh Imunologi, Suatu Pendekatan Psikoneurologi"(*Desertasi, UNAIR, Surabaya, 2000),

[33] Kharisudin Aqib, "*Tarikat Qadiriyah wa Nahsabandiyah Suryalay: Studi tentang Tazkiyatun Nafsi sebagai Metode Penyadaran* " (Disertasi, UIN Syarief Hidayatullah, Jakarta, 2001)

[34] Amin Syukur, *Zikir Menyembuhkan Kankerku* (Jakarta: Hikmah, 2007),

suci dalam al-Qur'ân dan al-Hadîth. Contoh konkretnya adalah proses penyembuhan dengan zikir, doa, dan salat, sehingga lahir penyembuhan dengan pendekatan mistisisme. Sebagai manifestasi dari pendekatan ini, lahirlah tulisan penyembuhan kitab *Nurbuat*, *Mujarrabât*, di samping kitab *Shams al-Ma'ârif* sebagai sumber penyembuhan. Dari sumber-sumber tersebut lahirlah rajah, *jimat, suwuk*. Ada juga kiai tabib yang memahami penyakit sebagai sesuatu yang tidak bersumber dari benda empiris (bakteri atau lingkungan yang tidak higienis),[35] akan tetapi berasal dari internal manusia (kejiwaan dan pikiran manusia), sehingga proses penyembuhannya juga menggunakan sesuatu yang bersifat non empiris.

Fakta lain yang juga menunjukkan adanya kecenderungan tradisi penyembuhan yang dilakukan kiai tabib menggunakan kekuatan batin dan *magic* adalah mereka para pengikut dan pengamal tarekat (terutama, di Indonesia, Tarekat Naqsyabandiyah dan Qâdiriyah) sebagaimana hasil kajian Martin Van Bruinessen[36]. Terdapat korelasi antara ajaran dan teknik tarekat dengan dunia penyembuhan terutama pada aspek inti kehidupan (hati dan jiwa) manusia, yang menurut ajaran tarekat terdapat tujuh titik pusat kesadaran manusia dan dipercaya sebagai simpul saraf bagi ahli pengobatan timur.[37]

Berdasarkan kenyataan ini, terdapat beberapa pondok pesantren di Jawa Timur yang dipilih sebagai lokasi penelitian buku ini, antara lain Pondok Pesantren Fathul Ulum Pare Kediri, Pondok Pesantren at-Tauhid Sidoresmo Surabaya, Pondok Pesantren Bumi Salawat di Tanggulangin Sidoarjo, dan Pondok Pesantren Sunan Drajat Paciran Lamongan. Ketiga pesantren tersebut memiliki kriteria sebagai pesantren yang mempunyai tradisi penyembuhan

---

[35] Foster, *Antropologi Kesehatan* (Jakarta: UI Press, 1989), 50.

[36] Martin Van Bruinessen, *Tarikat Naqsabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 80-82.

[37] Mustamir, *Sembuh dan Sehat dengan mukjizat al-Qur'ân* (Yogyakarta: Lingkaran, 2007), 240-246.

dilihat dari perspektif antropologi kesehatan. Terdapat praktik sistem medis yang bersifat personal dengan menempatkan kiai tabib sebagai tokoh sentral dalam melakukan pelayanan penyembuhan kepada masyarakat.

Selain itu, dalam prespektif filsafat ilmu, tradisi penyembuhan kiai tabib diprediksi mempunyai struktur epistemologi, terutama adanya kejelasan tentang proses transformasi ilmu ketabiban di pondok pesantren melalui kajian literatur kitab kuning serta karya ulama lokal dengan menempatkan kiai sebagai subjek ilmu, dan santri sebagai objek ilmu.

Oleh karena itu, problematika yang mendasar dari realitas empiris tentang tradisi penyembuhan kiai tabib di tanah air adalah: apakah cukup bukti untuk menyatakan bahwa dalam menjalankan tradisi penyembuhan kiai tabib mempunyai landasan epistemologis yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah? Bilamana cukup bukti secara ilmiah untuk menjelaskan landasan epistemologis penyembuhan kiai tabib, apakah unsur-unsur dari kerangka epistemologi tradisi penyembuhan Islam memenuhi syarat dikatakan sebagai sumber pengetahuan secara ilmu, seperti metode, cara kerja yang ditempuh, dan ukuran kebenaran ilmu? Dari problem realitas tersebut, buku ini setidaknya membidik tiga rumusan masalah, yaitu: 1) Bagaimana pemahaman epistemologis kiai tabib dalam melakukan praktik penyembuhan? 2) Bagaimana perbedaan metode dan media dalam tradisi penyembuhan yang dilakukan oleh kiai tabib? 3) Bagaimana kiai tabib memaknai tradisi penyembuhan Islam?

Buku ini bertujuan untuk mengungkap pemahaman epistemplogi kiai tabib yang mendasari praktik penyembuhan Islam, memahami konteks yang mendasari perbedaan metode dan media penyembuhan yang dilakukan oleh kiai, dan memahami makna penyembuhan yang dilakukan oleh kiai tabib. Oleh karena

itu, buku ini diharapkan dapat mengkaji ulang konsep dan epistemologi tradisi penyembuhan yang dilakukan oleh kiai tabib dalam masyarakat Islam, menilai ulang konsep peran kiai tabib dalam masyarakat Islam yang oleh banyak peneliti hanya dipandang pada peran pendidikan, politik, dan agama dibanding sebagai peran tenaga penyembuhan.

B. Kajian Terdahulu

Dalam kajian penelitian terdahulu secara spesifik penulis tidak menemukan topik yang menjelaskan tentang tradisi penyembuhan yang dilakukan oleh kiai. Namun, secara umum penelitian tentang pengobatan dan terapi Islami dapat dijumpai antara lain; Moh Sholeh[38] dengan disertasinya yang menjelaskan bahwa salat *tahajjut* dapat meningkatkan imunitas. Pendekatan yang dipakai dalam tulisan ini ialah eksperimentatif dengan model sistem medis *Religiopsikoneuroimunologi*. Sedangkan Amin Syukur, menulis tentang *Zikir Menyembuhkan Kanker*.[39] Dalam tulisan tersebut peneliti menggunakan ajaran mistisisme, terutama tasawuf dan zikir, sebagai model penyembuhan penyakit pada dirinya. Terdapat pula tulisan yang sama yang ditulis oleh Syaiful M Maghasri[40] tentang zikir dengan menggunakan *asmâ' al-husnâ*. Mustamir meneliti *Mukjizat al-Qur'ân untuk penyembuhan dan kesehatan*[41]. Penelitian ini menggunakan metode *Religiopsikoneuroimunologi* dengan formulasi ilmu jiwa dengan al-Qur'ân. Kharisuddin Aqib lebih spesifik melakukan penelitian tentang proses penyadaran diri para pencandu narkoba di salah satu pesantren di Jawa Timur dengan menggunakan model pendekatan ilmu tasawuf,

---

[38] Moh Sholeh, *Agama Sebagai Terapi Telaah Menuju Ilmu Kodokteran Holistik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 265.

[39] Amin Syukur, *Zikir Menyembuhkan,* 178.

[40] Syaiful M Maghsri, *Zimat Zikir Menuju Transendensi* (Yogyakarta: Bio Publisher, 2006),122.

[41] Mustamir, *Sembuh dan sehat dengan Mukjizat al-Qur'an* (Yogyakarta: Lingkaran, 2007), 158.

sebagaimana yang ajaran dipraktekkan oleh kelompok tarekat.[42] Sri Astitik[43] yang mengkaji tentang psikoterapi Islami dengan cara pembuktian kesadaran agama (*religious consciousness*) dan pengalaman agama (*religious experience*) pada diri seseorang mempunyai dampak terhadap teknik penyadaran dalam mengatasi ketergantungan narkoba para santri di pondok pesantren Inabah Surabaya dengan pendekatan *intervensi psikis* dengan metoda dan teknik yang didasarkan kepada al-Qur'an dan Sunnah secara kualitatif serta terdapat pula kajian oleh Nur Aisiyah[44] yang menguji hipotesis bahwa zikir dapat meningkatkan imunitas pasien (*psikosneurologi)*, dari sudut kesehatan jiwa, doa dan dzikir memiliki unsur psikoterapeutik yang mendalam. Terapi psikoreligius dengan doa dan dzikir mengandung kekuatan spiritual atau kerohanian yang dapat membangkitkan rasa percaya diri *(Self Confident)* dan rasa optimisme

Mekanisme ketahanan tubuh ini akan diungkap lebih jelas dan rinci melalui pendekatan *psikoneuroimunologi*, yang menjelaskan interaksi antara faktor psikis dengan faktor fisik. *Psikoneuroimunologi* menjelaskan hubungan antara faktor psikososial, sistem saraf dan kekebalan. Stres psikososial akan ditangkap oleh panca indera, dan oleh sistem saraf panca indera akan dilanjutkan ke saraf otak yang disebut *limbic system* melalui *neurotransmitter*. Selanjutnya, stimulus psikososial tadi melalui susunan saraf autonom akan dilanjutkan ke kelenjar hormonal (endokrin) yang terkait dengan sistem imunitas tubuh.

Dengan demikian kegiatan dzikir dalam majelis dzikir, secara ilmiah dapat dijelaskan dengan menggunakan pendekatan *psikoneuroimunologi* melalui jalur *hipotalamus-saraf simpatis-*

[42] Kharisudin Aqib, *Tarikat Qadiriyah*, 26.

[43] Sri Astutik "*Psikoterapi Islami dalam Mengatasi Ketergantungan Narkoba di Pondok Pesantren Inabah Surabaya* " (Disertasi, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2011), 11.

[44] Nur Aisiyah "*Peningkatan Imunitas pada Peserta majlis Dzikir*" (Di sertasi, UNAIR Surabaya, 2010), 14.

medula adrenal dapat memicu peningkatan kadar eHSP 72 dan berpotensi meningkatkan imunitas. Secara praktis, kegiatan dzikir dalam majelis dzikir yang dilakukan dengan teratur, terarah dan terprogram dapat berperan sebagai imunomodulator yang murah, mudah dan bernilai ibadah.

Melihat kajian terdahulu yang termaktub di atas, dapat penulis simpulkan bahwa penelitian yang spesifik tentang tradisi penyembuhan Islam yang dilakukan oleh kiai tabib menjadi sangat terbuka dan menjadi khasanah baru dalam pemikiran Islam. Di ranah inilah peneliti akan mengambil posisi dan menjadikannya sebagai fokus kajian dalam disertasi ini, dengan dua alasan. Pertama, penelitian terdahulu tidak berbicara secara spesifik tentang konsepsi epistemologis penyembuhan yang dibangun oleh kiai. Kedua, pendekatan teori yang digunakan oleh peneliti terdahulu lebih fokus pada pendekataan dengan paradigma positivistik dengan model eksperimentasi.

C. Bagaimana Buku Ini Ditulis?

Berdasarkan permasalahan dalam buku ini, penulis mengunakan pendekatan kualitatif dengan alasan-alasan berikut ini. *Pertama*, objek kajian dalam buku ini adalah memahami makna dari suatu tindakan atau apa yang berada di balik tindakan sesuatu, yakni epistemologi kiai tabib dalam melakukan tradisi penyembuhan Islam di lingkungan pondok pesantren di Jawa Timur.

Kedua, pendekatan kualitatif dirasa paling tepat digunakan untuk meneliti dasar keyakinan penyembuhan, sistem medis, struktur kognisi yang melandasi kiai tabib dan masyarakat di dalam melakukan tradisi penyembuhan. *Ketiga*, penelitian kualitatif memberikan kesempatan utuk memahami fenomena *emic views* atau pandangan kiai tabib yang menjadi pelaku utama dalam tradisi penyembuhan tersebut. Paradigma yang digunakan dalam

penelitian ini adalah paradigma interpretatif.[45] Paradigma ini dikembangkan oleh Max Weber yang menyatakan bahwa sosiologi adalah ilmu pengetahuan yang mencoba memberikan pemahaman interpretasi mengenai tindakan sosial. Maksudnya, semua perilaku manusia sejauh itu memberikan sebuah arti yang subjektif.[46] Sedangkan John W Craswell menempatkan atau melihat ilmu sosial dalam suatu kerangka analisis sistematis melalui pengamatan atas tindakan individu –individu yang mempunyai arti dalam satu arena sosial yang tertentu. Hal ini dilakukan untuk memahami dan menafsirkan pandangan serta bagaimana individu tersebut dalam dunianya[47].

Berdasarkan paradigma tersebut, maka landasan filosofi yang diterapkan di dalam buku ini adalah fenomenologi.[48] Pendekatan ini dipilih atas pertimbangan bahwa fenomenologi memberikan peluang kepada peneliti untuk mengetahui dan memahami lebih mendalam tentang dasar keyakinan dan epistemologi yang mendasari tradisi penyembuhan yang dilakukan oleh subjek sesuai dengan pengertian, pemahaman dan pemaknaan mereka secara individual.

Fenomenologi mengakui yang tampak dan memberi kemungkinan untuk menemukan makna subjektif melalui penuturan, pengakuan dan penampakan dari perilaku sesuai dengan pemahaman. Guna memahami *noumena*, sesuai dengan obyek dibalik fenomena, maka fenomenologi mengajarkan tentang proses reduksi dalam rangka menemukan kesadaran murni. Ada tiga tahadap reduksi: (1) reduksi fenomenologi, (2) reduksi eidetik, dan (3) reduksi transendental.

---

[45] John W. Craswell, *Research Design Qualitative and Quantitative Approaches* (London: Sage Publication, 1994), 4.

[46] Paradigma yang dimaksud adalah paradigma rasionalistik yakni paradigma *vestehen*, ia memandang realitas sosial sebagai apa dipahami oleh peneliti berdasarkan teori-teori yang ada dan didialogkan dengan pemahaman subjek yang diteliti atau data empiris. Imam Suprayogo, *Metodologi penelitian Sosial Agama* (Bandung: Rosdakarya, 2001), 92.

[47] *Ibid,* 4.

[48]

Agar penulis terhindar dari bias etnosentrisme dan dapat melukiskan suatu kebudayaan dalam bentuk *thick description,* maka perlu memperhatikan perspektif emik dan perspektif etik. Perspektif emik adalah deskripsi kebudayaan dari sudut pandang orang yang diteliti, sedangkan perspektif etik adalah jika mendeskripsikan kebudayaan berdasarkan konsep-konsep antropologi.[49]

Objek penelitian buku ialah praktek tradisi penyembuhan Islam yang dilakukan kiai tabib di pondok pesantren dapat ditemukan sebagian wilayah di Jawa Timur, karena beberapa alasan dan pertimbangan: *pertama*, pada kesamaan tipologi pondok pesantren, model pembelajaran serta kesamaan kutur sosial agama. *Kedua,* pertimbangan geografis di mana penulis tinggal yang berdekatan dengan pondok pesantren yang menjadi lokasi penelitian yang secara sosio kultural sudah inheren dengan peneliti, sehingga mempermudah bagi peneliti untuk pengumpulan data di lapangan yang difokuskan pada tradisi penyembuhan di pondok pesantren yang terjadi, keempat lokasi tersebut antara lain Kabupaten Sidoarjo di pondok pesantren Bumi salawat di Kecamatan Tanggulangin, Pemerintahan Kota Surabaya di pondok at-Tauhid di Sidoresmo dan Kabupaten Lamongan di Pondok Pesantren Sunan Drajat serta di Kabupaten kediri, Kecamatan Pare di Pondok Pesantren Fathul Ulum

Kegiatan penelitian buku ini pada akhirnya mengajukan laporan penelitian akhir, dan penulis merancang beberapa tahapan-tahapan mengikuti model Miles dan Hubermas,[50] yaitu antara lain:

a. Menyiapkan Kerja Lapangan

Proses awal yang dilakukan peneliti adalah mengajukan draf penelitian kepada Asisten Direktur I, Prof. Dr. Abdul A'la, MA,

---

[49] A. Latief Wiyata, *Carok Konflik kekerasan dan harga Diri Orang Madura* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 23.

[50] Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif Analisa Data* (Jakarta: Rajawali Press, 2010), 129.

tentang topik pembahasan ”Kiai tabib dan Tradisi Penyembuhan Islam”. Setelah draf disetujui oleh Asisten direktur I bidang akademik, dilanjutkan diskusi-diskusi intensif dengan Prof. Dr. Thoha Hamim dan Prof. Dr.H. Ahwan Mukarom. MA yang pada akhirnya menjadi promotor dan co-promotor disertasi. Substansi diskusi tersebut menyempurnakan draf penelitian yang kemudian menjadi proposal disertasi. Kolega lain yang menjadi mitra diskusi untuk mempertajam pembahasan objek penelitan antara lain adalah: Dr. Abdul Chalik, M.Ag, Dr. Biyanto, MA, dan Dr. Ismail, M.Si, terutama seputar kajian-kajian ilmu yang dikembangkan di pesantren.

Ketika dirasa cukup memenuhi substansi dalam pembenahan proposal penelitian disertasi, selanjutnya peneliti melakukan persiapan lapangan dengan mengadakan observasi awal, dengan mengunjungi ke beberapa pondok pesantren yang menjadi lokus penelitian ini. Langkah itu bertujuan untuk memahami latar sosial, terutama calon informan dan aktivitas pembelajaran para santri di pondok pesantren, serta tradisi-tradisi keagamaan yang menjadi nadi kehidupan para santri dan kiai.

b. Menemukan Data Lapangan

Untuk mendukung akurasi serta validitas data penelitian dalam penulisan disertasi ini, penulis menggunakan metode pengumpulan data sebagai berikut. Pertama, observasi partisipatif. Observasi ini ditetapkan secara sistematik dan fokus pada pemikiran kiai tabib di dalam melakukan praktik penyembuhan serta ritual-ritual yang dijalankan oleh kiai dan pasien selama menjalani proses penyembuhan. Peneliti mengikuti kegiatan rutin di pesantren, yang meliputi pengajian kitab kuning yang dibaca oleh kiai kepada para santri maupun kepada masyarakat, tradisi *manaqiban* setiap hari Jum’at, tradisi puasa *ngrowot,* serta aktivitas praktik penyembuhan. Namun, jauh sebelum melakukan penelitian yang lebih fokus pada penulisan disertasi ini, peneliti sudah melakukan partisipasi aktif

dan observasi mendalam pada aktifitas tradisi penyembuhan kiai tabib.

Keterlibatan peneliti pada aktifitas penyembuhan secara non formal berpartisipasi menjadi bagian dari proses penyembuhan selama bertahun-tahun dengan menjadi objek penyembuhan. Sehingga pada tahap penulisan disertasi, peneliti telah mempunyai data dari pengalaman langsung yang kemudian dideskripsikan sesuai dengan pendekatan dalam penelitian ini.

Kedua, melakukan *interview*.[51] Teknik pengumpulan data ini dilakukan dengan cara wawancara langsung, mendalam, dan intensif dengan para informan kunci. Para informan tersebut antara lain kiai tabib, pengurus pondok pesantren, anggota keluarga *dalem* kiai, para santri, pasien serta masyarakat di wilayah yang menjadi objek penelitian. Pertanyaan wawancara yang disusun oleh peneliti menggunakan teknik pertanyaan yang tidak terstruktur. Konotasinya, peneliti hanya membuat draf pertanyaan kunci yang selanjutnya akan dikembangkan ketika proses penggalian data di lokasi penelitian. Dengan demikian, peneliti mempunyai posisi yang fleksibel di dalam menentukan pertanyaan-pertanyaan lanjutan guna mendapatkan jawaban mendalam, konfirmasi dan verifikasi.

Selain itu dalam melakukan interview, peneliti juga menggunakan teknik pengumpulan data yang telah terdokumentasi. Langkah awal pengumpulan data yang penulis lakukan adalah mengumpulkan literatur tentang konsep penyembuhan yang dilakukan dalam dunia Islam. Kajian pustaka ini dimaksud adalah kitab-kitab klasik serta karya kiai lokal yang digunakan sebagai rujukan dalam penyembuhan Islam, kitab yang disusun oleh kiai tabib, buku, serta jurnal yang diterbitkan oleh pengurus pondok pesantren tentang kesehatan dan praktik penyembuhan Islam yang dilakukan oleh kiai tabib. Dengan mengkumpulkan data tersebut

[51] W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods Qualitative and Quantitative Approaches* (Baston: Allynand Bacon press, 1999), 375.

penulis dapat melakukan *cross check* antara teori dan fakta empiris dari praktik penyembuhan yang dilakukan oleh kiai.

Tabel 1

Daftar Nama Informan

No	Nama	Pekerjaan	Alamat
1	Muhammad Anwar Suyuti	Pengasuh pondok Pesantren Fathul Ulum	Desa Udan Awu Blitar
2	Makmun Rodhi	Pengasuh pondok Pesantren Fathul Ulum	Palembang
3	Kiai Abdul Hannan al-Maksum	Kiai pondok Pesantren Fathul Umum	Desa Kuwagean, Pare Kediri
4	Sumaji	Tani	Desa Kuwagean, Pare Kediri
5	M. Rifai	Santri pondok pesantren Fathul Ulum	Desa Sumberjo, Bojonegoro
6	Hisbullah	Pengasuh pondok pesantren Sunan drajat	Desa Drajat Lamongan
7	Mbah As'ad	Seksi keamanan pesantren	Desa Drajat Lamongan
8	Gus Arif	Pengasuh pondok pesantern Sunan Drajat	Desa Drajat Lamongan
9	KH Abdul Ghafur	Kiai pondok pesantren Sunan Drajat	Desa Drajat Lamongan
10	Ning Mas Ila	Putri Kiai Mas Mansur	Jemur Ngawinan Surabaya

11	KH Mas Mansur	Kiai Pondok Pesantren At-Tauhid	Sidoresmo Surabaya
12	Neng Izah	Putri Kiai Mas Mansur	Sidoresmo Surabaya
13	Gus Amak	Menantu Kiai Mas Mansur	Jemur Ngawinan Surabaya
14	KH Agoes Ali Mashuri	Kiai Pondok Pesantren Bumi Salawat	Tanggulangin Sidoarjo
15	Syaikhul Islam Ali	Putra Kiai dan pengasuh Pondok Pesantren Bumi Salawat	Tanggulangin Sidoarjo
16	Monari	Pasien kiai tabib	Tegal Jawa Tengah

Tabel 2

Daftar Nama Informan Kunci

No	Nama	Posisi	Alamat
1	Kiai Abdul Hannan Maksum	Kiai pondok Pesantren Fathul Umum	Desa Kuwagean, Pare Kediri
2	KH Abdul Ghafur	Kiai pondok pesantren Sunan Drajat	Desa Drajat Lamongan
3	KH Mas Mansur	Kiai Pondok Pesantren At-Tauhid	Sidoresmo Surabaya
4	KH Agoes Ali Mashuri	Kiai pondok pesantren Bumi Salawat	Tanggulangin Sidoarjo

c. Metode Analisa Data

Pembahasan penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analitik[52] dengan pertimbangan bahwa masalah yang dibahas sangat kompleks, sehingga diperlukan pendekatan ilmu bantu lain guna memperkuat landasan penelitian dan mempermudah penelusuran fakta dan data primer. Di antara pendekatan tersebut adalah pendekatan teori Interaksi Simbolik model George H Mead, serta teori etik dan emik ala Clifford Geertz.

Adapun prosedur analisa data dilakukan selama pengumpulan data maupun setelah mengumpulkan data selesai adalah melalui reduksi data, sajian data, dan pengambilan kesimpulan. Reduksi data terkait dengan tujuan penelitian, sajian data terkait dengan pengunaan narasi, sedangkan pengambilan kesimpulan dilakukan setelah data terkumpul dan bersifat tentatif yang selalu diverifikasi selama penelitian berlangsung.

1. Teori Interaksi Simbolik: George H Mead

Teori interaksi simbolik berada di dalam perspektif fenomenologi dan termasuk paradigma definisi sosial.[53] Perspektif fenomenologi mewakili semua pandangan ilmu sosial yang menganggap kesadaran atau jiwa manusia dan makna subjektif sebagai fokus untuk memahami tindakan sosial atau perspektif interpretatif.[54]

Para ahli ilmu sosial menyimpulkan beberapa substansi pokok dan asumsi teori interaksi simbolik dalam memahami individu dan masyarakat ke dalam tujuh kesimpulan. Antara lain:

a). Manusia dibekali kemampuan berpikir dan merenung.

b). Kemampuan berpikir manusia itu dibentuk oleh proses interaksi sosial dalam kehidupan kelompok.

[52] Anton Bakker, *Metode Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 54.
[53] Nur Syam, *Model Analisis Teori Sosiologi* (Surabaya, PNM Press, 2009), 158.
[54] Ibid, 160.

c). Dalam interaksi sosial, orang belajar makna dan simbol yang memungkinkan mereka menerapkan kemampuan khas mereka sebagai menusia yaitu berpikir.

d). Makna dan simbol memungkinkan orang melanjutkan dan melakukan interaksi yang khas.

e).Orang mampu mengkodifikasi atau mengubah makna dan simbol yang digunakan dalam tindakan dan interaksi berdasarkan interpretasi mereka atas situasi tertentu.

f). Orang mampu melakukan kodifikasi dan perubahan karena, antara lain, kemampuan mereka berinteraksi dengan dirinya sendiri. Hal ini memungkinkan mereka memeriksa tahapan-tahapan tindakan, menilai keuntungan dan kerugian relative, serta kemungkinan memilih salah satunya.

g). Pola-pola tindakan dan interaksi yang terjalin itu membentuk kelompok dan masyarakat.[55]

Tradisi penyembuhan yang dilakukan kiai tabib tidak dapat lepas dari persepsi tentang definisi sakit dan penyakit. Secara konseptual penyembuhan yang dilakukan oleh kiai tabib menggunakan pendekatan teori personal. Teori ini melihat penyakit bukan disebabkan oleh faktor ekternal manusia, akan tetapi disebabkan oleh faktor internal misalnya sakit karena dibuat oleh seseorang, atau melanggar wilayah atau area yang sepakati oleh masyarakat sebagai tempat terlarang.

2. Teori Emik dan Etik Clifford Geertz

Teori Emik secara singkat mengacu kepada pandangan warga masyarakat yang dikaji (*native's viewpoint*), sedangkan etik mengacu kepada pandangan di peneliti *(scientist's viewpoint*).[56] Konstruksi emik adalah deskripsi dan analisa yang dilakukan dalam konteks skema dan kategori konseptual yang dianggap bermakna

[55] *Ibid*,161.

[56] Achmad Fedyani Saifuddin, *Antropologi Kontemporer Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005), 89.

oleh partisipan dalam suatu kejadian atau situasi yang dideskripsikan dan dianalisis. Konstruksi etik adalah deskripsi dan analisis yang dibangun dalam konteks skema dan kategori konseptual yang dianggap bermakna oleh komunitas pengamat ilmiah.[57]

Untuk keperluan merumuskan suatu definisi yang tepat teori emik dan etik terdapat beberapa kriteria: *Pertama*, deskripsi harus dianggap bermakna dan sesuai dengan komunitas yang luas, seperti pengamat ilmiah. Artinya, gagasan ilmiah memenuhi ketepatan, riabilitas, dan akurasi.

Kedua, deskripsi harus dapat divalidasi oleh pengamat secara independen. Ini berarti prosedur-prosedur yang digunakan dalam memformulasikan deskripsi etik harus dapat direplikasi oleh pengamat bebas (*independent observes*).

Ketiga, deskripsi harus memenuhi persyaratan berupa aturan-aturan dalam memperoleh pengetahuan dan bukti ilmiah. Deskripsi, analisis, dan eksplanasi dapat dibuktikan dan tidak boleh bertentangan dengan bukti-bukti lain yang ada.

Keempat, deskripsi harus dapat diterapkan secara lintas budaya. Hal ini berarti deskripsi etik tidak boleh bergantung pada acuan khusus dengan kerangka lokal dan dapat digeneralisasi.

Kelima, kajian-kajian dalam konteks teori tahap-tahap perkembangan yang dikutip di sini semuanya mengilustrasikan bahaya yang bakal menimpa ilmu-ilmu sosial yang gagal membedakan emik dan etik.

Teori emik digunakan oleh penulis dalam mengkaji tradisi penyembuhan kiai tabib, menyingkap pandangan kiai tabib dalam mendefinisikan sakit dan penyakit serta memaknai proses penyembuhan kepada masyarakat. Dengan demikian, dapat diketahui kerangka epistemologis kiai tabib dalam mempraktikkan

---

[57] *Ibid,* 94.

penyembuhan. Sedangkan posisi peneliti pada wilayah ini adalah mendeskripsikan, menganalisis hasil pengamatan tentang perilaku dan pemikiran kiai tabib secara objektif, sehingga hasilnya dapat digeneralisasi dengan pendekatan kajian ilmiah.

BAB II
ISLAM DAN TRADISI PENYEMBUHAN: TINJUAN KERANGKA TEORETIK

A. Genealogi Tradisi Penyembuhan Islam

Pada aspek sejarah, tradisi penyembuhan Islam berawal dari sebuah keyakinan yang dihasilkan oleh pengalaman dan logika panjang manusia pada masa lampau. Edward Shils menyatakan bahwa tradisi adalah sesuatu yang diciptakan, dipraktikkan atau diyakini pada masa lampau. Secara substansial, tradisi berkaitan dengan hampir semua nilai yang substantif yang ditransmisikan secara lisan maupun tulisan dalam bentuk-bentuk hubungan sosial, praktik teknologi, praktik penyembuhan, cara berpikir atau objek alam yang bisa menjadi objek dalam proses transmisi.[1]

Proses transmisi penyembuhan itu bermula dari kehidupan bangsa Arab yang terbiasa mengkonsumsi madu dan obat-obatan yang berasal dari biji tanaman maupun dari unsur binatang. Siklus konsumsi makanan obat tersebut mulai dari tingkat yang sederhana sampai yang paling kompleks.

Secara alamiah proses transmisi penyembuhan semenjak dahulu selalu beriringan dengan kehidupan umat manusia, karena sebagai makhluk hidup, manusia sangat akrab dengan berbagai

---

[1] Edward Shils, *Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), 12.

macam penyakit ringan maupun berat. Keinginan untuk terlepas diri dari segala jenis penyakit itulah yang mendorong manusia untuk menyingkap berbagai metode penyembuhan, mulai dari mengkonsumsi jenis tumbuhan secara tunggal maupun yang sudah terkomposisi dan diyakini berkhasiat menyembuhkan jenis penyakit tertentu, sistem pemijatan, bekam, hingga operasi pembedahan. Pada masa awal ini, proses transmisi penyembuhan yang dilakukan oleh para tabib lebih bersifat uji coba (*trial and error*) dari pengalaman (*experience)* dan percobaan (*experimence*).

Namun semenjak agama Islam menjadi agama resmi bangsa Arab pada abad ke ke-7 Masehi, pengaruh ajarannya tidak hanyak yang bersifat *'ubûdiyah*, akan tetapi juga pada persoalan sosial, termasuk perilaku kesehatan umat Islam di Arab. Pada awal penyebaran ajaran Islam di jazirah Arab, tradisi penyembuhan masih menggunakan cara penyembuhan bangsa Arab, yaitu dengan menggunakan dukun atau tukang tenung yang menggunakan pendekaan *magic*[2] *untuk penyembuhan pasien. Kondisi yang demikian lebih karena dilatabelakangi oleh keyakinan dan tradisi suku-suku Arab, termasuk suku Quraish yang mempercayai kekuatan arwah nenek moyang mereka dalam menentukan kehidupan sosial, politik, ekonomi, dan agama.*

Dalam upaya menanggulangi persoalan sakit, Islam mengajarkan cara pandang berdasarkan teks al-Qur'ân. Salah satunya adalah: bahwa sakit merupakan cobaan (musibah, ujian), sebagaimana firman Allah:

مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ٢٢

[2] Dalam tradisi arab kuno terdapat dua kekuatan magic yaitu *black magic* dan *white Magic*

"Tiada suatu bencana pun yang menimpa di bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lawh al-Mahfûz) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah." [3]

Seseorang yang mendapatkan ujian atau cobaan diperintahkan untuk sabar firman Allah Surah *al-Baqarah ayat* 155:

وَلَنَبۡلُوَنَّكُم بِشَيۡءٖ مِّنَ ٱلۡخَوۡفِ وَٱلۡجُوعِ وَنَقۡصٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ١٥٥

"Dan sungguh akan Kami berikan cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buah-buahan. Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar." [4]

Selain itu, seseorang yang mendapat ujian dan cobaan harus rida dan ikhlas, sebagaimana dinyatakan al-Qur'ân surah *al-Layl* ayat 21:

وَلَسَوۡفَ يَرۡضَىٰ ٢١

"Tetapi (dia memberikan itu semata-mata) karena mencari keridaan Tuhannya yang Maha Tinggi."[5]

Dalam usaha menanggulangi persoalan sakit dan upaya penyembuhan, manusia secara fitrah melakukan ikhtiyar sekuat tenaganya dengan cara mencari obat sesuai dengan keyakinan dan pengetahuannya, sebagaimana diilusterasikan dalam al-Qur'ân surah *Âli 'Imrân* 153:

۞إِذۡ تُصۡعِدُونَ وَلَا تَلۡوُۥنَ عَلَىٰٓ أَحَدٖ وَٱلرَّسُولُ يَدۡعُوكُمۡ فِيٓ أُخۡرَىٰكُمۡ فَأَثَٰبَكُمۡ غَمَّۢا بِغَمّٖ لِّكَيۡلَا تَحۡزَنُواْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمۡ وَلَا مَآ أَصَٰبَكُمۡۗ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ١٥٣

[3] al-Qur'ân, 57 (al-Hadîd): 22.
[4] al-Qur'ân, 2 (al-Baqarah): 155.
[5] al-Qur'ân, 92 (al-Layl): 2.

"(Ingatlah) ketika kamu lari dan tidak menoleh kepada seseorang pun, sedang Rasul yang berada di antara kawan-kawanmu yang lain memanggil kamu, karena itu Allah menimpakan atas kamu kesedihan atas kesedihan, supaya kamu jangan bersedih hati terhadap apa yang luput dari pada kamu dan terhadap apa yang menimpa kamu. Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan."[6]

Sebagai jawaban ikhtiar manusia, Allah mengkaruniakan kesembuhan atau tidak. Artinya apabila aku sakit, Dialah Yang menyembuhkan aku. Bagi mereka yang benar-benar sadar bahwa itu adalah cobaan Allah, setelah berusaha sekuat kemampuannya mereka akan tawakal kepada Allah dan memohon kepada Allah kesembuhan dengan sabar. Dalam aspek sejarah pengetahuan Islam, sejak awal penyembuhan tidak semata-mata membatasi diri pada lingkungan fisikal manusia saja, tetapi juga melakukan penetrasi analisis atas manusia sebagai sosok spiritual dan atas lingkungan masyarakat di mana ia tinggal.

Bagi umat Islam, mengikuti jejak Rasulullah Muhammad saw merupakan suatu keharusan. Termasuk meneladani cara penyembuhan yang dilakukan oleh beliau. Penyembuhan yang dilakukan Rasul pada awalnya menggunakan tiga cara. *Pertama,* melalui doa atau penyembuhan dengan menggunakan wahyu-wahyu Ilahi yang lebih dikenal dengan istilah doa-doa *ma'thûr* yang bersumber dari al-Qur'ân dan Sunnah Nabi yang sahih. *Kedua*, menggunakan obat tradisional baik dari tanaman maupun hewan. *Ketiga*, menggunakan kombinasi dari kedua metode tersebut.[7]

Secara rinci genealogi penyembuhan dalam Islam dapat dilihat kronologinya sebagai berikut. *Pertama,* metode penyembuhan masa Rasulullah. Banyak cara yang diajarkan agama Islam dalam berbagai sendi kehidupan termasuk dalam penyembuhan. Bahkan sejak dulu ilmuwan Barat mempelajari al-Qur'ân dan al-Hadîth untuk menggali berbagai ilmu pengetahuan yang terkandung di

---

[6] al-Qur'ân, 3 (Âli 'Imran): 153.

[7] Indah S.Y, *Menjadi Dokter Muslim metode Ilahiyah, Amaliah dan Ilmiah* (Suarabaya: Java Pustaka, 2006),1.

dalamnya. Di antara tradisi penyembuhan yang dipraktikkan dunia Barat adalah bekam (*hijâmah*).

Terdapat empat pendekatan yang dilakukan dalam penyembuhan oleh Nabi Muhammad saw, yakni segi fisik, spiritual, emosional, dan mental. Di dalam teori penyembuhan pasien, kesembuhan suatu penyakit tidak saja ditentukan oleh obat yang dikonsumsi, tetapi juga dari keyakinan pasien akan kesembuhan dari sakitnya (*self Healing*), karena dalam konsep penyembuhan Islam yang disembuhkan bukan hanya fisik semata melainkan juga ruh, yang mencakup emosi, mental, dan spiritual. Pada pendekatan medis modern, model penyembuhan ini disebut sebagai penyembuhan *holistik*.

Rasulullah selalu memberi pengharapan besar kepada orang sakit dengan mengatakan bahwa setiap penyakit pasti ada obatnya. Tujuannya agar pasien tidak stress, yang pengaruhnya justru mempersulit penyembuhan penyakit yang dideritanya. Teknik yang paling lazim dilakukan oleh Rasulullah ialah dengan memberikan doa yang diajarkan oleh malaikat Jibril kepadanya. Sebagai ilustrasi, ketika Nabi sakit, malaikat Jibril datang mendekati tubuh beliau kemudian Jibril membacakan doa sambil ditiupkan ke tubuh beliau. Dengan izin Allah, seketika itu Rasulullah sembuh. Secara umum Rasulullah mempunyai tiga tradisi penyembuhan: (1) dengan menggunakan obat-obatan alamiah (herbal), (2) menggunakan obat *ilahiyah*, dan (3) kombinasi dari kedua jenis penyembuhan tersebut.[8]

Ada beberapa petunjuk Rasulullah dalam melakukan terapi demam. Misalnya hadîth yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar,

حدثنا مالك بن إسماعيل حدثنا زهير حدثنا هشام عن عروة عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم الحمى من فيح جهنم فأبردوها بالماء[٩]

[8] Ibnu Qayyim, *Metode Penyembuhan*, 28.

[9]

"Sesungguhnya demam itu atau demam yang berat itu berasal dari uap api Jahanam, maka dinginkanlah dengan air."

Ahli penyembuh Muslim yang pertama adalah salah seorang sahabat Rasulullah saw., yaitu Nafî ibn al-Harith bin Kalada al-Thaqafi (670 M) yang oleh Samina Mian – Edmonton, India, diyakini belajar ketabiban di Jundishapur.[10] Namun demikian, meski ada kontak dini antara Islam dengan ilmu kedokteran, umat Arab-Muslim pada mulanya tidak menekuni bidang ilmu ini. Hampir semua tabib-tabib pada masa itu berasal dari umat Kristiani, Yahudi atau Persia. Baru setelah penerapan bahasa Arab sebagai bahasa utama ilmu kedokteran serta penetrasi ilmu ini ke dalam jaringan kehidupan sehari-hari, umat Arab-Muslim secara perlahan mulai tertarik mempelajari disiplin ilmu tersebut.

Pada awalnya yang menjadi sasaran utama dari para cendekiawan Muslim adalah ibukota Baghdad. Pada saat itu yang memerintah adalah Khalifah al-Makmun yang berkuasa dari tahun 813 H hingga 833 H. Ia menciptakan lembaga "Balai Kearifan" (*House of Wisdom*), yaitu sebuah sentra pendidikan terkenal yang lengkap dengan perpustakaan, biro penerjemah, dan sebuah sekolah. Dalam jangka waktu tujuh puluh lima tahun sejak didirikan, banyak sekali maha karya Yunani dan bangsa lainnya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Terjemahan tersebut mencakup kitab-kitab utama filsafat dari Aristoteles, beberapa karya Plato, hasil telaah Euclid, Ptolemius, Archimedes serta ahli ketabiban Yunani yang kondang, Hipokrates, Dioscorides dan Galen. Selain itu juga karya-karya ilmiah Persia dan India.[11]

Hipokrates, yang dalam bahasa Arab disebut sebagai Buqrât, sejak awal diakui sebagai "Bapak Ilmu Kedokteran Yunani". Hasil karyanya banyak yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Lebih banyak karya Galen (129-199 SM) yang selamat terpelihara dalam

---

[10] Desmon Stewart, *Early Islam* (New York: Time inc,1967),192.
[11] *Ibid,* 220.

bahasa Arab dari pada dalam bahasa asalnya. Namun demikian, umat Muslim lebih mengidentifikasi dirinya dengan ilmu filsafat daripada dengan ilmu kedokteran.

Salah seorang ilmuwan terkemuka dari Balai Kearifan tersebut adalah Hunayn ibn Ishâq al-Ibâdî (809-873M). Hunayn belajar ilmu kedokteran di Baghdad di bawah bimbingan seorang tabib yang memperoleh pendidikannya di sekolah kedokteran Persia termashur di Jundishapur. Ia kemudian memiliki pengaruh besar pada perkembangan ilmu kedokteran Islam. Selanjutnya Hunayn ditunjuk oleh Khalifah al-Makmun sebagai rektor Balai Kearifan, di mana ia menangani penyelidikan semua karya penerjemahan. Di samping itu, Hunayn menghasilkan banyak karya ilmu kedokteran, di antaranya adalah *textbook* paling awal tentang kedokteran mata (*ophtalmology*).[12] Bersama para koleganya Hunayn berhasil menyelesaikan kompilasi akbar dan penerjemahan ilmu pengetahuan yang kemudian menjadi kerangka kerja dari pengetahuan modern, khususnya di bidang kedokteran. Hasil kinerja mereka ini kemudian diterjemahkan ke dalam Bahasa Latin dan masuk ke dunia Barat melalui Sisilia dan Spanyol.

Basis dari pengetahuan Islam tentang hukum keteraturan kosmos dipengaruhi oleh keyakinan bangsa Yunani yang menyatakan bahwa di balik ketidak teraturan yang terdapat di alam ini ada suatu tatanan fundamental. Tatanan ini katanya diatur oleh kaidah-kaidah universal yang bisa dipahami nalar manusia. Selanjutnya begitu kaidah-kaidah tersebut dapat dipahami, maka semua karakteristik kosmik bisa diungkap, meskipun terkadang sangat komplek unsur-unsur yang terkait. Dalam upaya memahami sifat hakiki dari alam semesta, para ilmuwan tersebut mempelajari lebih dari satu cabang bidang studi. Seorang yang dimaksud sebagai filsuf sekaligus ilmuwan bukanlah sosok spesialis yang sempit tetapi lebih merupakan seorang ahli yang menguasai berbagai

---

[12] *Ibid*, 225.

bidang seperti kedokteran, kimia, astronomi, matematika, logika, metafisika, bahkan musik dan puisi.

Bermula pada abad ke-8 M, ilmuwan Muslim secara berangsur mengembangkan pendekatan kepada dunia medis dengan cara yang lebih canggih dan tidak lagi memasukkan unsur *takhayul* padang pasir dari bangsa Arab. Dorongan utama datang dari sekolah penyembuhan Persia di Jundishapur yang materi pelajarannya terutama sekali didasarkan pada praktik kedokteran Yunani melalui metoda rasional. Kontak di antara Jundishapur dengan para penguasa Muslim di mulai sejak tahun 765 M yang berawal bukan pada pencarian kebenaran universal tetapi pada alasan yang lebih bersifat personal dan mendesak, yaitu adanya gangguan pencernaan kronis yang mengganggu penguasa Baghdad. Kepala tabib dari Jundishapur adalah seorang Nasrani, Jurjis[13] (w 765). Ia diundang untuk mengobati sang penguasa. Tabib ini akhirnya berhasil menyembuhkan sang penguasa dan sebagai balas jasa ia diangkat sebagai tabib istana.

Sebagaimana halnya Jurjis, kebanyakan dari para praktisi penyembuhan Islam awal adalah keturunan Persia yang berbicara dan menulis dalam bahasa Arab yang merupakan bahasa ilmiah di abad pertengahan. Salah seorang yang paling kondang dari para tabib Timur ini adalah Abu Bakar Muhammad Zakaria al-Râzî[14] (864–925M). Al-Râzî adalah dokter terbaik di zamannya. Ia disejajarkan dengan Hipokrates dalam orisinalitas deskripsi suatu penyakit. Konon ia telah menulis lebih dari 200 kitab dengan subjek menyangkut kedokteran, kimia, teologi dan astronomi. Sekitar separuh dari kitab-kitab itu berkenaan dengan kedokteran, termasuk di antaranya yang terkenal tentang penanganan penyakit cacar.

---

[13] W Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Iniversity Press, 1972), 68.

[14] *Ibid,* 102.

Meski al-Râzî tidak tahu apa-apa tentang bakteria (yang baru ditemukan di awal abad ke-17), ia memiliki naluri intuitif mengenai prinsip-prinsip *higiene*, jauh melampaui standar abad pertengahan[15]. Suatu ketika ia pernah ditanya tentang pemilihan lokasi dari suatu rumah sakit baru di Baghdad. Untuk menelitinya ia lalu menggantungkan irisan-irisan daging di beberapa tempat di kota tersebut. Ia menyarankan lokasi yang akan dipilih sebagai tempat pembangunan rumah sakit di kota Baghdad adalah lokasi yang paling lambat proses busuknya gantungan daging tersebut.

Al-Majusi mendominasi bidang medikal internal di Timur. Di Andalusia muncul salah seorang sosok medikal akbar, yaitu Abû Qâsim Khalaf ibn al Abbas Al-Zahrâwi (936-1013 M). Ia adalah salah seorang ahli bedah Muslim terbesar dan buku karangannya *Kitâb al-Tas'rîf* yang merupakan ensiklopedia kedokteran adalah pedoman definitif bagi para ahli bedah selama berabad-abad. Periode ini juga merupakan masa berkembangnya karya-karya akbar di bidang ophtalmologi (mata). Alî ibn Îsâ al-Kahhal (1010 M) adalah orang pertama yang mengusulkan penggunaan bius (anastesia) dalam pembedahan.

Sosok yang paling mencolok dan merupakan dokter Muslim yang paling terkenal adalah Abû Alî al-Husain Ibn Abdullah Ibn Sînâ (979–1037M),[16] pangeran kedokteran dan di kalangan cendekiawan Muslim. Dokter-dokter Barat mengenalnya sebagai Avicenna, sebagaimana juga banyak orang di Timur menyebut dunia medikal Islam sampai dengan hari ini. Ibnu Sînâ lahir di Bukhâra dan belajar sendiri ilmu kedokteran. Ia sudah termasyhur saat berusia 18 tahun. Ia hidup dari tahun 980 hingga 1037 M.

Hasil karyanya mencakup 170 buku mengenai filsafat, medikal, matematika, anatomi, selain itu juga puisi dan karya keagamaan.

---

[15] Hakim Mohammad Said, *The International Conference on Islamic Medicine, Medical Time* (Pakistan: Hamdard Foundation, 1981), 47-50.

[16] Ameer Ali, *The Spirit of Islam* (New Delhi: Low Price Publication, 1995), 426-427.

Salah satu karya yang paling terkenal adalah *Al-Qânûn fî al-Tibb* (Kanun Ketabiban) yang merupakan ensiklopedia tentang segala phase dari penanganan penyakit. Kitab ini menjadi karya paling berpengaruh dalam sejarah kedokteran dunia, bahkan termasuk karya Hipokrates dan Galen. Ensiklopedia itu terdiri atas lima buku yang berisi: prinsip-prinsip dasar pengobatan, obat-obat sederhana, kekacauan organ internal dan eksternal tubuh, penyakit yang mempengaruhi tubuh secara umum, dan komposisi obat-obatan.

Dari abad ke- 12 M sampai ke-17 M, *kitab Qânûn* tersebut menjadi pegangan utama di fakultas kedokteran dari berbagai universitas Eropa. Ibnu Sînâ diakui sebagai orang pertama yang mengenali sifat menular dari penyakit paru-paru (tuberkulosa) serta mendeskripsikan beberapa penyakit kulit dan gangguan kejiwaan. Para ahli sejarah Barat menganggap Ibnu Sînâ sebagai pemikir akbar yang telah membawa warisan Yunani ke Barat.[17]

Setelah masa Ibnu Sînâ, kedokteran Islam secara gradual berkembang secara regional walau masih mempertahankan kesatuan dasar. Di Irak, Suriah dan negeri-negeri berdekatan, kota-kota besar seperti Kairo dan Damaskus menjadi sentra daya tarik berbagai dokter dengan dibangunnya rumah-rumah sakit baru di abad ke-12. Ala al-Dîn Abu al-Ali ibn Abi al-Harâm al-Dimashqi, atau dikenal dengan Ibnu Nafis (1211-1288 M), seorang filsuf, teolog dan dokter, disebut sebagai Ibnu Sînâ kedua, ia bekerja di Kairo dan Damaskus. Meskipun Ibnu Nafis, setelah meninggal pada tahun 1288 dikenal merata di dunia Islam, termasuk Persia dan India, namun baru pada tahun 1924 seorang tabib Mesir yaitu Muhyi al-Dîn al-Tatawi (1898-1945 M) mengungkapkan bahwa berabad-abad sebelum Columbo dan Servitus, ternyata Ibnu Nafis telah menjelaskan dengan tepat sirkulasi peredaran darah dalam tubuh.

---

[17] Ziauddin Sardar, *East West Discord over the Prince of Scholars* (Pakistan: New Scientist, 1981), 395.

Hal ini merupakan temuan terpenting dalam sejarah kedokteran yang menjadikan nama Ibnu Nafis sebagai penggagas awal sebelum William Harvey (bukan Columbo atau Servitus) sebagai penemu sirkulasi darah minor. Di negeri Maghribi, antara abad ke-11 M dan 12 M terdapat sosok Abū Merwān 'Abdal-Malik ibn Zuhr (1091–1161M) atau juga disebut Avenzoar oleh orang Barat yang menyusun Kitab Tentang Telaah Terapi dan Diet (*Taysîr fî al-mudâwat wa al-tadbîr*), yang kemudian menjadi salah satu karya akbar dari kedokteran Islam di Andalusia. Seorang dokter Spanyol bernama Abû al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad (1126-1148M) atau dikenal dengan Ibnu Rushd[18] (Averroes) menulis tentang kedokteran, filsafat, hukum, dan astronomi. Ia adalah seseorang yang multitalenta. Ia tidak saja diangkat sebagai tabib utama tetapi juga hakim di Sevila dan Kordoba. Selain itu Ibnu Rushd adalah juga penerjemah terkemuka dari karya-karya Aristoteles.

Dokter Spanyol keturunan Yahudi yang juga mempengaruhi cara berpikir Barat adalah Mûsâ Îbn Maymûn (1135-1204 M) yang menjabat sebagai tabib istana dari Sultan Mesir dan Suriah di abad ke-12 M. Karyanya di bidang kedokteran mencakup antara lain penafsiran karya-karya Galen dan Hipokrates, di samping karyanya sendiri tentang diet dan kebersihan personal.

Setelah masa kejayaan tersebut, ilmu kedokteran Islam mengalami masa suram di Andalusia, tetapi tetap bertahan di Maroko, kondisi yang demikian masih tetap berlanjut sampai masa kini. Di Persia dan India, kebanyakan sejarah medikal didominasi oleh karya-karya Ibnu Sînâ. Pada abad ke-12 M di sana muncul ensiklopedia medikal yang amat ekstensif karangan al-Jurjâni (471-1078 M) yang mengambil pola dari Kanun. Ia menjadi sosok yang melanggengkan ajaran-ajaran Ibnu Sînâ di abad-abad berikutnya.[19]

---

[18] Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Yogyakarta: Bulan Bintang, 1969), 165.
[19] Desmon, *Early*, 197.

Setelah peristiwa invasi atau penaklukan bangsa Mongol, terjadi pertukaran budaya dan pengetahuan di antara Islam dan Cina. Sejak pemerintahan Nadir Shah, mulailah dikenalkan ke negeri Persia sistem kedokteran Eropa modern. Proses ini diakselerasi oleh pendirian universitas *Dar al-Fânûn* di Teheran pada masa pemerintahan Qajar. Di Persia, sebagaimana juga di Mesir, Turki dan negeri-negeri Islam lainnya di daerah barat, sistem tradisional masih tetap berlanjut tetapi dengan kadar lebih rendah.[20]

Sejarah kedokteran Islam di India tidak bisa dipisahkan dari Persia karena adanya arus migrasi tabib-tabib Persia dalam jumlah besar ke India pada abad ke-15 M dan 18 M, demikian juga karena digunakannya Bahasa Persia sebagai bahasa pengetahuan yang utama, khususnya di bidang kedokteran. Baru setelah abad ke-18 M muncul tabib-tabib Muslim dan Hindu dari India di mana mereka meneruskan ilmu kedokteran Islam. Sekarang ini penyembuhan Islam yang paling hidup terdapat di India, Pakistan dan Bangladesh. Selain ketiga negara tersebut aktivitas medikal di negeri Turki masa Ottoman berkembang dan amat dekat dengan ahli penyembuhan bangsa Persia sampai dengan pada abad ke-15 M.

Sejak abad ke-17 M dan seterusnya, pengaruh sistem kedokteran Eropa mulai mengemuka di Turki dan sejak abad ke-19 M penyembuhan tradisional di kawasan ini telah digantikan sepenuhnya oleh sistem Eropa yang modern. Prinsip dari penyembuhan Islam berakar dalam pada tradisi agama Islam, meskipun ilmu ini merupakan hasil integrasi oleh cendekiawan Muslim atas tradisi penyembuhan sebelumnya, terutama sekali yang berasal dari Yunani. Agama Islam menyeru umatnya untuk mencari ilmu mengenai dunia dan apa yang tersirat di dalamnya, yaitu bahwa alam adalah ciptaan Tuhan.

[20] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study* (tt, Islam Festival Publishing Co. Ltd.1976), 273.

Di dalam ajaran agama Islam terdapat aturan bahwa tujuan dan sarana pencapaian sesuatu haruslah halal. Dengan demikian, maka keseluruhan kedokteran Islam juga terkait dengan agama Islam melalui pedoman yang terdapat dalam al-Qur'ân dan al-Hadîth, khususnya yang berkaitan dengan kesehatan dan segala sesuatu tentang medis.

Beberapa ahli *sharî'ah* mengungkapkan bahwa dari berbagai pengetahuan "asing" yang dipelajari oleh satu atau dua orang sahabat Rasulullah ssw. adalah ilmu kedokteran. Praktik-praktik medis yang menjurus pada pemulihan kesehatan tubuh dan jiwa memang sudah digalakkan sejak awal era Islam. Di dunia Islam, apa yang masih tersisa dari penyembuhan tradisional sekarang ini ada kaitan erat dengan praktik keagamaan aktual oleh mayoritas umat.

Sebagian besar dari aspek klinis, bedah, dan farmakologi diajarkan di rumah-rumah sakit yang merangkap sebagai sekolah kedokteran. Ajaran dan praktik penyembuhan Islam tidak bisa dipisahkan dari lembaga rumah sakit. Selain bangsal-bangsal perawatan, rumah sakit juga memiliki perpustakaan besar, aula kuliah dan fasilitas lain yang diperlukan untuk pengajaran siswa kedokteran.

Teori penyembuhan Islami terkait dengan keseluruhan metafisika, kosmologi dan filosofi Islami. Para tabib Islam memandang tubuh manusia sebagai ekstensi dari jiwa dan erat berkaitan dengan ruhnya. Di samping itu penyembuhan Islami berhubungan dengan penafsiran serta inter-relasi dari kekuatan kosmis serta efek kekuatan ini atas diri manusia. Para tabib Muslim juga menyadari adanya simpati di antara semua tatanan eksistensi, serta aksi dan reaksi mutual antara satu dengan lainnya.

Dengan demikian, mereka mengvisualisasikan manusia sebagai sebuah kesatuan yang terkait secara internal melalui jiwa

dan ruh, dan secara eksternal melalui tingkatan hirarki mikro-kosmis dari manifestasi dasar-dasar kosmis.[21] Umat Muslim menolak gagasan tentang dosa awal, karena keyakinan bahwa penyakit dan penderitaan bersumber pada dosa awal dianggap bertentangan dengan akidah dasar Islam yang menyatakan bahwa manusia terlahir bebas.[22]

B. Epistemologi Penyembuhan dalam Islam

Diskursus ilmu pengetahuan sangat erat kaitannya dengan masalah kebenaran dan sumber pengetahuan, bahkan keduanya menjadi bagian yang tak terpisahkan. Pembahasan ukuran kebenaran ilmu dan seluk beluk sumber pengetahuan di dalam filsafat ilmu disebut epistemology. Secara terminologi definisi epistemologi adalah salah satu cabang pokok bahasan dalam wilayah filsafat yang memperbincangkan seluk beluk "pengetahuan". Memperbincanganankan epistemologi jelas terkait dengan sumber pengetahuan dan beberapa teori tentang kebenaran. Substansi perbincangan epistemologi antara lain adalah:

Pertama, terkait dengan pertanyaan apakah ilmu pengetahuan itu diperoleh lewat akal pikiran semata (rasional), ataukah lewat pengamatan[23] semata (empiris), ataukah lewat cara lain, seperti intuisi (instusionis).

Kedua, terkait dengan pembahasan apakah kebenaran pengetahuan manusia itu dapat digambarkan dengan pola kebenaran korespondensi, koherensi atau prakmatis. Oleh karena itu, secara umum problem-problem epistemologi dapat dirinci sebagai berikut: sejauh manakah kekuatan akal pikiran (*mind*) dalam usahanya untuk memperoleh pengetahuan tentang dunia

---

[21] Hossein Nasr, *Islamic*, 274.

[22] Barton, Richard Thomas Barton, *Religious Doctrines and Medical Practice* (USA, Charles C. Thomas Publishers,1958), 94.

[23] M. Amin Abdullah " *Dimensi epistemologi-metologi pendidikan Islam*" Journal Filsafat, Vol XXI , Nomor 9 (Maret, 2005),9.

luar (*external word*), seberapa jauhkan kemampuan dan kekuatan akal pikiran dapat menembus struktur fundamental dari realitas.[24]

Menurut teori ilmu pengetahuan, proses mengetahui (*know*) selalu didahului oleh rasa ingin tahu subjek terhadap objek pengetahuan, sehingga subjek akan mencari sumber rujukan atau sumber referensi pengetahuan sampai dapat diketahui asal usul pengetahuan tersebut lahir, bagaimana pengetahuan tersebut berproses, serta ukuran kebenaran apa yang digunakan sebagai standar pengetahuannya. David Hume (1776 M), seorang pemikir epistemologi, menyatakan setidaknya ada dualistik antoganistik hubungan yang sama antara subjek yang mengetahui (*knowing subject*) dan objek dunia luar (*the external world*). Ia menuntut perlu adanya data-data pengalaman empiris (*data of sense experience*) untuk menentukan klaim-klaim dapat diperolehnya pengetahuan yang sah dan menolak tegasnya perlu ada ide-ide dasar yang secara rasional dapat diakui dengan jelas dan tegas yang melandasi pengetahuan sebagaimana pandangan René Descartes (1650 M).

Begitu juga dalam tradisi penyembuhan Islam, para kiai tabib dalam melakukan praktik penyembuhan juga menggunakan dasar epistemologi penyembuhan yang memadukan antara pemikiran René Descartes dengan David Hume. Subjek yang mengetahui (kiai-tabib) dalam menjalankan proses penyembuhan tidak hanya berdasarkan pada pengalaman tetapi juga pada cara berpikir (*mind set*) yang digunakan sebagai dasar dalam melihat melakukan analisis dan tindakan penyembuhannya. Mereka lebih menekankan kepada tuntutan perlunya data-data pengalaman empiris (*data of sense experience*) untuk menentukan klaim-klaim dapat diperoleh pengetahuan secara sah.[25]

---

[24] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif Interkonektif* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2006), 118.

[25] Ibid, 121.

Jika menggunakan dasar epistemoligi Hume, maka dasar epistemologi penyembuhan Islam yang digunakan oleh subjek (*knowing subject*) berakar dari objek, yaitu sumber normatif teks al-Qur'ân, al-Sunnah, Ijmâ' maupun Qiyâs. Namun, jika mengacu pada pemikiran epsitemologi 'Âbid Al-Jâbirî, maka epistemologi Islam berasal dari nalar *bayâni, burhâni dan Irfâni*.[26]

Sebagai aktivitas keilmuan, *al-bayân* adalah nama aphoris dari proses penampakan dan menampakkan *(al-zuhur wa al-izhar),* serta aktivitas memahami dan memahamkan (*al-fahm wa al-ifham)*. Dengan demikian, kata ini sulit dicari padanannya dalam bahasa lain.

Secara bahasa *al-bayân* berasal dari tiga huruf *ba' ya'* dan *nun,* yang memiliki beberapa arti. Dalam lisan al-Arab dijelaskan bahwa ia berarti: 1. *al-washl* (menyambung) 2. *al-fashl* (memisah), 3. *al-dzuhur wa al-wudhuh* (yang tampak dan jelas), 4. *al-fashahah wa al-qudroh 'ala al-tabligh wa al-iqna'* (kemampuan menyampaikan pemahamannya ke orang lain), 5.*al-insan hayawan mubin* (manusia adalah hewan yang bisa menerangkan). Dari beberapa pengertian tersebut al-Jabiri menyimpulkan bahwa secara umum *al-bayân* adalah *al-fashl wa al-izhar* (pemisah dan penampak), sebagai pemikiran ia adalah *al-infishal wa al-zuhur* (berpisah dan tampak).[27]

Sedangkan secara epistemologi, al-Jabiri mendefinisikan *al-bayâni* dengan memperhatikan dua bagian pembahasan yaitu *taqnin tafsir al-khithab* (peraturan penafsiran teks) dan *syuruth intaj al-khithab* (Syarat membuat teks).[28]

---

[26] Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKIS, 2003), 38.

[27] Nirwan Syafrin, "Kritik terhadap 'Kritik Akal Islam' al-Jabiri", *Islamia*, THN I No. 2/ Juni-Agustus 2004, 306.

[28] M. Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Araby,* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-Araby, 1993). M. Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Araby,* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-Araby, 1993). 20.

Asas dari *taqnin tafsir al-khithab* adalah para sahabat yang meriwayatkan ataupun menafsirkan al-quran, seperti Ibnu Abbas (w. 68H) namun penyebaran budaya bayani ini masih dalam bentuk lisan dan belum terkodifikasi secara ilmiah. *Tafsir al-khithab al-bayâni* mulai semarak pada masa kodifikasi seperti yang dilakukan oleh Muqatil bin Sulaiman (w. 150 H)34, Abu Zakaria Yahya bin Ziyad (w. 207 H), dan Abu Ubaidah bin Muammar (w. 215 H)[29]. Pada masa inilah mulai ada arah yang jelas tentang *taqnin tafsir al-khithab,* namun masih belum sesempurna imam Syafi'i (w. 204 H) karena selain memperhatikan penjelasan al-Qur'ân secara bahasa beliau juga mendemonstrasikan bagaimana cara memahami al-Qur'ân secara hukum. Syafi'i menjelaskan bahwa *al-bayâni* memiliki dua unsur pokok yaitu *ushul* yang memiliki beberapa cabang dan *al-bayâni* sebagai cara mengutarakan sesuatu. Sedangkan *syuruth intaj al-khithab,* al-Jabiri merujuk kepada al-Jahiz (w. 255 H). Jika as-Syafi'i menekankan teori *bayan*nya kepada penekanan pembicara maka al-Jahiz menekankan pembicara dan pendengar sebagai unsur penting dalam *bayan* yaitu selain *fahm* (memahami) juga harus ada *ifham* (memahamkan). Dalam memahami teks ada beberapa syarat yang harus diperhatikan:1. *al-bayân wa thalaqat al-lisan* (retorika dan kelancaran berbicara). *2. al-bayân wa husn ikhtiyar al-lafz* (retorika dan kepandaian memilih kata). 3. *al-bayân wa kasyf al-ma'na* (retorika dan menyingkap arti). 4. *al-bayân wa al-balaghah* (retorika dan ilmu balaghah). 5. *al-bayân sulthat* (retorika adalah kekuasaan).[30]

Dalam perkembangan selanjutnya, pembahasan tentang *al-bayân* lebih identik dengan pembahasan logika dibanding ilmu yang lainnya. Al-Jabiri menolak anggapan bahwa hal tersebut dikarenakan masuknya filsafat Yunani dalam pemikiran Arab Islam. Menurutnya, perubahan tersebut terjadi karena setelah

[29] Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql*, 22.
[30] *Ibid*, 30.

kajian *bayan* berkembang dalam pendekatan balaghah, para ulama berusaha mengkaji ilmu tentang penafsiran teks agama seperti Alquran dengan meneliti tentang *i'jaz* Alquran (mu'jizat al-quran) di kalangan Mu'tazilah. Maka al-Jabiri mengambil pendapat Ibnu Wahab dalam perkembangan pemikiran *bayani*. Ia mengatakan bahwa akal membedakan manusia dengan hewan. Akal manusia terbagi menjadi dua yaitu akal *mauhub* (akal pemberian tuhan) dan akal *maksub* (hasil usaha manusia). Maka manusia adalah insan yang berakal dan mampu menjelaskan dan menggunakan akalnya.[31]

Macam-macam *bayan* menurut Ibnu Wahab adalah: 1. *Bayân al-i'tibar* (menerangkan kondisi). 2. *bayân al-I'tiqad* (menerangkankeyakinan). Setelah mengetahui bayân *i'tibar* maka pemahaman manusia meningkat kepada keyakinannya dan hal tersebut bisa berupa hak/benar, ragu, atau batil/salah, 3. *Bayân al-'Ibarah, 4. bayân al-kitab*.[32]

Dari pembahasan *bayân* di atas, al-Jabiri sependapat dengan teori Ibnu Wahab yang menggabungkan teori *ushuli* yang dipelopori Imam Syafi'i dan teori bahasa yang dibahas oleh al-Jahidz. Al-Jabiri menyimpulkan adanya cakupan pengetahuan *bayân* yang menyeluruh di pemikiran Arab Islam tersebut yaitu *bayân* yang berkaitan dengan logika, pengetahuan, epistemologi, ideologi.

Dari kajian di atas diketahui bahwa ada tiga fase perkembangan bayan yaitu masa pembentukan *qawanin tafsir al-khithab* yang disempurnakan imam Syafii dan kaidah memproduksi *khithab* yang ditawarkan al-Jahidz dan cara memperoleh pengetahuan. Sebagai sebuah lapangan keilmuan, retorika dalam kapasitasnya sebagai hasil sebuah pandangan budaya secara ontologis merupakan ilmu pengetahuan yang diadopsi oleh ilmu-ilmu Arab orisinil: ilmu-ilmu bahasa dan ilmu-ilmu agama. Perhatian al-Jabiri terhadap ilmu

[31] *Ibid.,*34.
[32] *Ibid,*37.

bahasa terkait dengan anggapannya bahwa bahasa adalah penyebar peradaban.[33]

Kumpulan prinsip dasar dan prosedur ini bisa kita reduksikan dalam tiga pasangan epistemologis dominan yaitu kata/makna, *ashl*/cabang dan *al-'ardl wa al-jauhar*. Pasangan yang pertama dan kedua menentukan titik tolak pemikiran dan metodologinya, sedangkan yang ketiga membangun perspektif berpikir dan mempengaruhinya.

Perspektif pemikiran ilmu-ilmu agama (ilmu kalam dan ushul fikih) tidak mampu melepaskan diri dari prinsip-prinsip dasar bahasa Arab yang merupakan warisan akal Arab Badui yang tidak melihat adanya hubungan kausalitas antara kata dan makna. Akan tetapi, hubungan keduanya sekedar hubungan kedekatan terpisah. Prinsip seperti ini yang mengilhami ulama kalam dan ushul sehingga mereka berpandangan bahwa keterkaitan antara *al-ashl* dan *al-far'* dalam analogi hukum serta hubungan antara substansi dan bentuknya sebatas hubungan biasa, tidak mengandung sifat kemestian aksiomatis. Mereka juga telah memfungsionalisasikan secara simbolis prinsip retoris tersebut dalam memahami pesan-pesan kosmologis, keilmuan dan teologis Alquran dan akibatnya pesan-pesan tersebut tidak mampu keluar dari kungkungan kekuasaan akal jahiliah dalam melebarkan jangkauan misi pembebasan manusia dari alam kegelapan menuju alam ketenteraman.[34]

Corak epistemologi *bayâni* didukung oleh pola pikir fikih dan kalam. Pola pikir tekstual *bayâni* lebih dominan secara politis dan membentuk main-stream pemikiran keislaman yang hegemonik. Sebagai akibatnya pola pemikiran keagamaan Islam model *bayâni* menjadi kaku dan rigid. Otoritas teks dan otoritas salaf yang dibakukan dalam kaidah-kaidah metodologi ushul fikih klasik lebih diunggulkan dari pada sumber otoritas keilmuan yang lain

[33] *Ibid,* 241.
[34] *Ibid,* 316.

seperti ilmu-ilmu kealaman (*kauniyah*), akal (*aqliyah*), dan intuisi (*wijdaniyah*). Dominasi pola pikir tekstual ijtihadiyah menjadikan sistem epistemologi keagamaan Islam kurang begitu peduli terhada isu-isu keagamaan yang bersifat kontekstual-*bahtsiyyah*. Pola pikir *bayani* lebih mendahulukan *qiyas* (*qiyas al-illah* untuk fikih dan *qiyas dalalah* untuk kalam.

Epistemologi tekstual *lughawiyyah (al-Ashl wa al-far'; al-lafdz wa al-ma'na)* lebih diutamakan daripada epistemologi konstekstual-*bahtsiyyah* maupun spiritual-*'irfaniyyah-bathiniyyah*. [35] Di samping itu, nalar epistemologi *bayani* selalu mencurigai akal pikiran, karena dianggap akan menjauhi kebenaran tekstual. Sampai-sampai pada kesimpulan bahwa wilayah kerja akal pikiran perlu dibatasi sedemikian rupa perannya dialihkan menjadi pengatur dan pengekang hawa nafsu, bukannya untuk mencari sebab dan akibat lewat analisis keilmuan yang akurat.

Sedangkan *Irfani* (Gnostis), yang berasal dari kalimat *'arafa* berarti *al-ma'rifah* atau *al-'ilm* (pengetahuan). Dalam kalangan sufi al-'irfan berarti *al-kasyf* dan *al-ilham*. Dzun Nun al-Masry (w. 245 H) membagi *al-ma'rifah* menjadi tiga bagian. *Pertama, ma'rifat al-tauhid*, pengetahuan yang dimiliki seluruh kaum mu'min, *kedua*, *ma'rifat al-hujjat wa al-bayan* yang dimiliki oleh para ahli bahasa, balaghah, dan ilmuan, dan *ketiga*. *ma'rifat sifat al-wahdaniyyah* yaitu pengetahuan yang dimiliki orang-orang khusus yang bisa melihat Allah dengan mata hati mereka.

Dalam menerjemahkan kata *al-'irfan*, kita berhadapan dengan dua padanan yang serupa tapi tak sama. Yang pertama adalah "*gnose*/ gnosis" yang berarti "pengetahuan intuitif tentang hakikat spiritual yang diperoleh tanpa proses belajar". Sedangkan yang kedua adalah "gnostik" yang dikhususkan kepada pengetahuan tentang Allah yang dinisbahkan kepada "gnostiksisme", sebuah aliran kebatinan

[35] Amin Abdullah, *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi,* (Yogyakarta: Suka Press, 2007), 12.

yang muncul di abad ke-2 M. Kelihatannya pengertian kedualah yang dikehendaki oleh al-Jabiri.[36] Sebagai aktivitas kognitif, gnostik berarti sesuatu yang dikatakan oleh para pemeluknya sebagai *al-kasyf* (*unveiling)* dan *al-'ayan* (intuisi). Sebagai lapangan kognitif, gnostik adalah sinkretisme dari legenda, kepercayaan dan mitos berbaju agama yang dijadikan legitimasi pembenaran dan apa yang diyakini oleh pemeluknya sebagai pengertian esoteris yang tersembunyi di balik wujud eksoteris dari teks agama.

Adapun dari sisi epistemologisnya, gnostik merupakan prinsip dasar, konsep dan prosedur yang membangun dunia berpikir. Gnostik dalam peradaban Arab, dengan dua porosnya; pertama pengalihan bahasa, dengan menggunakan pasangan epistemologis makna eksoteris/esoteris yang sejajar dengan pasangan kata/makna dalam tren akal retoris. Hanya saja dia melihat pasangan ini secara terbalik artinya menjadikan makna sebagai asal dan kata sebagai cabang, dan yang kedua, mengabdi dan menggali manfaat dari politik secara bersamaan, baik secara terang-terangan maupun secara implisit, dengan menggunakan pasangan epistemologis *al-ashl/al-far'* dan pasangan *al-jauhar/al-'ardh* dalam tren akal retoris.

Epistemologi *'irfani* lebih bersumber pada intuisi dan bukannya teks. Menurut sejarahnya, epistemologi ini telah adan baik di Persia maupun Yunani jauh sebelum datangnya teks-teks keagamaan baik oleh Yahudi, Kristen, maupun Islam.[37]

Jika sumber pokok ilmu pengetahuan dalam tradisi *bayâni* adalah 'teks' (wahyu), maka sumber pokok ilmu pengetahuan dalam tradisi berpikir *'irfani* adalah *experience* (pengalaman). Pengalaman hidup sehari-hari yang otentik, sesungguhnya merupakan pelajaran yang tak ternilai harganya.

---

[36] Muhammad Aunul , *Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri*, 316.

[37] *Ibid,* 16.

Semua pengalaman otentik dapat dirasakan secara langsung oleh seluruh umat manusia apapun warna kulit, ras, budaya dan agama yang dipeluknya, tanpa harus mengatakannya terlebih dahulu lewat pengungkapan bahasa maupun logika. Validitas kebenaran epistemologi *'irfani* hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung, intuisi, *al-dzauq* atau psikognosis. Sekat-sekat formalitas lahiriyyah yang diciptakan oleh tradisi epistemologi *bayâni* dan *burhani* baik dalam bentuk bahasa, agama, ras, etnik, kulit, golongan, kultur, tradisi, yang ikut andil merenggangkan dan mengambil jarak hubungan interpresonal antar umat manusia, ingin diketepikan oleh tradisi berpikir orisinal *'irfani*.

Kuntowijoyo menyebutnya sebagai paradigma profetik, karena basis epistemologis paradigma keilmuan profetik[38] berdasarkan pada Al-Qur'ân dan al-Hadîth yang kemudian dijabarkan dalam rukun iman dan rukun Islam yang memiliki dasar tentang basis pengetahuan (indra, kemampuan strukturisasi dan simbolisasi, bahasa, wahyu-ilham, dan sunnah Rasulullah saw.), asumsi dasar tentang objek material (asal mula, sebab-sebab, hakikat), asumsi dasar tentang gejala yang diteliti (asal-usul, sebab-sebab, hakikat), asumsi dasar tentang ilmu pengetahuan (tujuan, hakikat, macam), asumsi dasar tentang ilmu sosial/budaya/alam/profetik (tujuan, hakikat, macam), dan asumsi dasar tentang profetik (tujuan, hakikat, macam).

Untuk menjelaskan hakekat pengetahuan, epistemologi Islam mempunyai pengertian yang sedikit berbeda dengan hakekat pengetahuan menurut prespektif filsafat ilmu sebagaimana yang teori menurut Descartes dan David Hume yang berusaha mencari sebab yang sedalam-dalamnya bagi segala sesuatu berdasarkan akal pikiran belaka menurut penganut aliran platonis serta menuntut perlu adanya data-data pengalaman empiris bagi penganut aliran Aristotalian. Dalam memaknai pengetahuan Abid al-Jabiri tidak

[38] Kontowijoyo, *Antropologi Budaya*, 30.

mengunakan teori pengatahuan Barat yang membedakan antara istilah pengetahuan (*knowledge*, non ilmiah) dan ilmu (*science*, pengetahuan ilmiah) tetapi mengunakan istilah Ilm, ma'rifah dan dirâyah yang dianggapnya sinonim.[39] Pada perkembangan awalnya istilah *'ilm* berarti pengetahuan agama dalam pengertian legal tradisional dan secara umum, ma'rifat dalam pengertian teknisnya digunakan sebagai pengetahuan (*gnostik*) tentang Tuhan yang digunakan secara bersama-sama oleh kalangan sufi dan pemikiran keagamaan lainnya yang menemukan basis esensial keimanan.

Sementara Abid al-Jabiri mendefinisikan pengetahuan adalah merupakan sebuah keyakinan (*i'tiqâd*, *conviction*). Ketika keyakinan tersebut berkaitan dengan suatu obyek tepatnya seperti realitas adanya, dan berproses melalui suatu cara yang meniscayakan munculnya kepuasan (ketenangan) jiwa (*sukûn an-nafs*). Itulah yang disebut sebagai pengetahuan. Ketika keyakinan tersebut dikaitkan dengan suatu obyek yang tidak sesuai dengan realita sebenarnya, hal itu sebagai ketidaktahuan (*jahl*, *ignorance*). Ketika keyakinan tersebut terkait dengan obyek sesuai dengan realitas adanya, namun tidak meniscayakan ketenangan pikiran, hal itu tidak bisa dikategorikan sebagai pengetahuan maupun ketidaktahuan.[40]

Berdasarkan kutipan di atas, pengetahuan memiliki arti 1), esensi yang diperoleh subyek dengan rasio, 2) Pengetahuan merupakan keyakinan (*i'tiqâd*) subyek yang dikorespondensikan dengan realitas obyek pengetahuan sebagaimana adanya, 3) menimbulkan kepuasan subyek terhadap apa yang diperolehnya[41].

---

[39] Wardani, *Epistemologi Kalam*, 49.
[40] *Ibid*, 52
[41] *Ibid,* 53.

Tabel 3

PENDEKATAN NALAR IRFANI

1	ORIGIN sumber	*Experience* *Al-Ru'yah AL-Mubâshirah* Prelogical knowledge *Al-Hudûrî, direct experience*
2	Metode	*Al-dhawqiyyah (al-bâtiniyyah)* *Al-Ladunniyyah, tasawuf* *Al-Riyâdah al-Mujâdalah, ishrâqiyyah, kasûfiyyah*
3	Approach	Psiko Gnosis, intuitif, dhawq (qalbi)
4	Kerangka Teori	Zâhir bâtin Tanzîl takwîl Nubuwwah wilâyah Haqîqi majâzî
5	Fungsi dan peran	Partisipatif Al-hads wa al-wijdân Bilâ wâsitah bilâ Hijâb
6	Tipe argument	‘Âtifiyyah –wijdâniyyah Spirituality
7	Tolok ukur Validitas	Universal reciprocity, empati, simpati
8	Prinsip-prinsip Dasar	Ma’rifah, ittihâd, Hulûl
9	Hubungan subyek-obyek	Intersubyektif Wihdat al-wujûd

PENDEKATAN NALAR BAYANI

1	ORIGIN sumber	1. Nash/teks/Wahyu (otoritas teks *Al-khabar, ijmâ* 2.*Al-'ilm al-tawqîfî*
2	Metode	*Ijtihâdiyyah (istinbâtiyyah)* *Qiyâs (al-ghayb, al-shâhid)*
3	Approach	Lughawiyyah (bahasa)
4	Kerangka Teori	*Al-Asl al-Far'* *Istanbâtiyyah (deduktif teks)* *Qiyâs al-illah (fiqh)* *Qiyâs (al-Dâllah (kalam)* *Al-Lafz al-Ma'nâ* *'Âm, Khâs, Mushtarak, Hakîkat, Majâz, Muhkam)* *Zâhir, Mufassar,Khafîy, Mujmal, Mushabbih)*
5	Fungsi dan peran	Akal sebagai pengekang /pengatur hawa nafsu Justifikasi, repititif, (pengukuhan kebenaran) *Al-'Aql al-Dîniy*
6	Tipe argument	Dialektik (jadaliyyah Defensif , apologetik, dogmatic Pengaruh pola logika stoia)
7	Tolok ukur Validitas	Kedekatan teks dengan realitas
8	Prinsip-prinsip Dasar	Infisal (atomistik) *Tarwîz* (keserbabolehan) *Muqârabah* (kedekatan, keserupaan)
9	Hubungan subyek-obyek	subyektif

C. Konsepsi Sakit dan Sehat dalam Literatur

1. Pemahaman tentang Sehat.

Terminologi sehat menurut WHO 1947 adalah *"a state of complete physical, mental and social well being and not merely the absence of disease or infirmity"* (suatu keadaan yang sempurna baik fisik, mental dan sosial tidak hanya bebas dari penyakit atau kelemahan). Definisi ini mengandung tiga karakteristik. *Pertama,*

merefleksikan perhatian pada individu sebagai manusia. *Kedua,* memandang sehat dalam konteks lingkungan internal dan ektersnal. *Ketiga,* sehat diartikan sebagai hidup yang kreatif dan produktif.

Sehat bukan merupakan suatu kondisi, tetapi merupakan penyesuaian. Sehat bukan merupakan suatu keadaan, tetapi merupakan proses adaptasi individu yang tidak hanya terhadap fisik tetapi juga adaptasi terhadap lingkungan sosialnya.[42]

Definisi sehat menurut Ilmu Perawatan (1982) adalah: perwujudan individu yang diperoleh melalui kepuasan dalam berhubungan dengan orang lain (aktualisasi). Perilaku yang sesuai dengan tujuan, perawatan diri yang kompeten dan penyesuaian diperlukan untuk mempertahankan stabilitas dan integritas struktural.

Menurut Paune (1983) sehat adalah fungsi efektif dari sumber-sumber perawatan diri (*self care resources*) yang menjamin tindakan untuk perawatan diri (*self care actions*) secara adekual. *Self care resoureces* mencangkup pengetahuan, keterampilan dan sikap. *Self care actions* mencakup perilaku yang sesuai dengan tujuan yang diperlukan untuk memperoleh, mempertahankan dan menigkatkan fungsi psiko-sosial dan spiritual.[43]

Pengertian sehat menurut perseorangan dan gambaran seseorang tentang sehat sangat bervariasi. Faktor yang mempengaruhi diri seseorang tentang sakit antara lain adalah sebagai berikut:

Pertama, status perkembangan: kemampuan yang indivdidu nya mengerti tentang keadaan sehat dan kemampuan merespon terhadap perubahan dalam kesehatan dinyatakan dengan usia. Contoh, bayi dapat merasakan sakit, tetapi tidak dapat mengungkapkan dan mengatasi rasa sakitnya. Pengetahuan para

[42] http//91 Medical.Block.com/2007/06
[43] http//block.kenz.or.id/category.psychology.

perawat tentang status perkembangan individu memudahkan untuk melaksanakan pengkajian terhadap individu dan membantu mengantisipasi perilaku-perilaku selanjutnya.

Kedua, pengaruh sosial dan kultural. Masing-masing kultur punya pandangan tentang sehat dan diturunkan dari orangtua kepada anak-anak. Contohnya adalah filosofi Cina: sehat adalah keseimbangan antara Yin dan Yang.

Ketiga, pengalaman masa lalu. Seseorang yang dapat mempertimbangkan adanya rasa nyeri atau rasa sakit membantu menentukan definisi seorang tentang sehat.

Keempat, harapan sesorang tentang dirinya. Seseorang mengharapkan dapat berfungsi pada tingkat yang tinggi baik fisik maupun psiko-sosialnya jika mereka sehat.

Ada beberapa faktor lain yang berhubungan dengan (kesehatan) diri sendiri: (1) bagaimana individu menerima dirinya dengan baik atau secara utuh dan (2) *self esteem* (harga diri), (3) *body image* (gambaran diri), (4) kebutuhan, (5) peran dan (6) kemampuan.

Menurut UU no. 23 1992 tentang kesehatan, kesehatan adalah keadaan sejahtera dari badan, jiwa dan sosial yang memungkinkan hidup produktif secara sosial dan ekonomi. Dalam pengertian ini maka kesehatan harus dilihat sebagai satu kesatuan yang utuh dan terdiri dari unsur-unsur fisik, mental, sosial dan spiritual. Di dalamnya, kesehatan jiwa merupakan integrasi kesehatan.

2. Pemahaman tentang sakit

Istilah penyakit (*disease*) dan keadaan sakit (*illness)* dalam ilmu sosiologi kesehatan dibedakan. Penyakit dimaksudkan sebagai suatu konsepsi medis menyangkut suatu keadaan tubuh yang tidak normal karena sebab-sebab tertentu yang dapat diketahui dari tanda-tanda dan gejala-gejala *(sign and symptoms*) oleh para ahli,[44]

[44] Fauzi Muzaham, *Sosiologi kesehatan* (Jakarta: UI Press, 2007), 179.

sedangkan keadaan sakit (*illness*) dimaksudkan sebagai perasaan pribadi seseorang yang merasakan kesehatannya terganggu, yang tampak dari keluhan sakit yang dirasakannya, seperti tidak enak badan dan sebagainya.[45] Dengan demikian, ada kemungkinan seseorang dinyatakan dalam keadaan sakit tanpa mengidap suatu penyakit, atau sebaliknya ia mengidap suatu penyakit atau sedang dalam keadaan sakit tetapi tidak merasakan sakit.

Sedangkan definisi sakit menurut Pemons (1972) ialah ”gangguan dalam fungsi normal individu sebagai totalitas termasuk keadaan organisme sebagai sistem biologis dan penyesuaian sosialnya.”Bauman (1965)[46] menggunakan tiga kriteria untuk menentukan apakah seseorang sakit atau tidak:

1. Adanya gejala: naiknya temperatur, nyeri.
2. Persepsi tentang bagaimana mereka merasakan: baik, buruk, sakit.
3. Kemampuan untuk melaksanakan aktivitas sehari-hari: bekerja, sekolah, bermain.

Penyakit adalah istilah medis yang digambarkan sebagai gangguan dalam fungsi tubuh yang menghasilkan berkurangnya kapasitas. Hubungan antara sehat, sakit dan penyakit pada dasarnya merupakan keadaan sehat dan sakit. Hubungan itu terjadi karena beberapa hal berikut:

1). Hasil interaksi seseorang dengan lingkungan.

2). Sebagai manifetasi keberhasilan/kegagalan dalam beradaptasi dengan lingkungan.

3). Gangguan kesehatan.

Adapun faktor-faktor yang bisa mempengaruhi tingkah laku sehat dan sakit, di mana setiap orang bergerak sepanjang

---

[45] *Ibid,* 179.

[46] http//block.kenz.or.id/category.psychology.

kehidupannya, antara lain adalah: a) suatu skala ukur secara relatif dalam mengukur kesehatan seseorang, b) kedudukannya; dinamis dan bersifat individual, c) jarak dalam skala ukur; keadaan sehat secara optimal pada satu titik dan kemauan pada titik yang lain.

Tahapan sakit menurut Suchman terbagi menjadi lima tahap.

Pertama, tahap transisi. Pada tahap ini individu percaya bahwa ada kelainan dalam tubuhnya, misalnya merasa dirinya tidak sehat, merasa timbul berbagai gejala penyakit, merasa adanya bahaya dalam dirinya. Terdapat tiga aspek yang digunakan sebagai indikator: fisik (seperti rasa nyeri dan panas tinggi), kognitif (interprestasi terhadap gejala), dan respons emosi terhadap ketakutan/kecamasan.

Kedua, tahap asumsi terhadap peran sakit (*sick rok)*. Seseorang yang mencari kepastian sakitnya dari keluarga atau teman. Mencari pertolongan dari profesi kesehatan yang lain untuk mengobati diri sendiri, mengikuti nasihat teman atau keluarga. Akhir dari tahap ini dapat ditentukan bahwa gejala telah berubah dan merasa lebih buruk. Individu masih mencari penegasan dari keluarga tentang sakitnya. Rencana pengobatan dipenuhi/dipengaruhi oleh pengetahuan dan pengalaman.

Ketiga, tahap kontak dengan pelayanan kesehatan, individu yang sakit, meminta nasihat dari profesi kesehatan atas inisiatif sendiri. Dalam konteks ini, ada tiga tipe informasi: (1) validasi keadaan sakit, (2) penjelasan tentang gejala yang tidak dimengerti, dan (3) keyakinan bahwa mereka akan baik. Jika tidak ada gejala, maka seseorang akan mempersepsikan dirinya sembuh. Jika ada gejala, maka ia kembali pada posisi kesehatan.

Keempat, tahap ketergantungan. Jika profesi kesehatan menvalidasi (menetapkan) bahwa seseorang sakit, ia akan menjadi pasien yang tergantung untuk memperoleh bantuan. Setiap orang mempunyai ketergantungan yang berbeda sesuai dengan kebutuhan. Perawat Mengkaji kebutuhan ketergantungan pasien

dikaitkan dengan tahap perkembangan dan memberi dukungan terhadap perilaku pasien yang mengarah pada kemandirian.

Kelima, tahap penyembuhan. Pasien belajar untuk melepaskan peran sakit dan kembali pada kehidupan normal.[47]

Sedangkan sakit menurut UU No 23 tahun 1992 adalah: seseorang dikatakan sakit apabila ia menderita penyakit menahun (kronis) atau gangguan. Dalam Bahasa Inggris dikenal kata *disease* dan *illness,* sedangkan dalam Bahasa Indonesia kedua pengertian itu dinamakan penyakit. Secara sosio-kultural *disease* dimaksudkan sebagai gangguan fungsi atau adaptasi dari proses-proses biologik dan psiko-fisiologik pada seorang individu, sedangkan *ilness* dimaksudkan sebagai reaksi personal, interpersonal dan kultural terhadap penyakit atau perasaan kurang nyaman.

Menurut E.M. Lemert perbedaan antara penyakit dan keadaan sakit terletak pada penyimpangan perilaku antara penyimpangan primer dan penyimpangan sekunder (*primary and secondary deviance*). Ia membedakan penyimpangan perilaku karena adanya perubahan keadaan (penyimpangan primer) dan penyimpangan perilaku karena adanya perubahan pengertian terhadap keadaan tersebut (penyimpangan sekunder). Sehubungan dengan hal di atas, sikap tidak menghiraukan penyakit sama dengan penyimpangan primer, sedangkan perubahan perilaku yang disebabkan oleh penyakit atau ditafsirkan sebagai berada dalam keadaan sakit sama dengan penyimpangan sekunder.

D. Islam dan Penyembuhan

Prinsip-prinsip tabib Muslim tetap berakar dalam tradisi agama Islam, meskipun ilmu ini merupakan hasil integrasi oleh cendekiawan Muslim atas tradisi penyembuhan sebelumnya, terutama yang berasal dari Yunani.[48] Agama Islam menyeru

[47] Fauzi Muzaham, *Sosiologi Kesehatan, 201.*
[48] Hakim, *The International*, 47-50.

umatnya untuk mencari ilmu mengenai dunia (dan apa yang tersirat di dalamnya), yang berakhir pada kesimpulan bahwa alam semesta adalah ciptaan Tuhan. Islam mengatur tujuan dan sarana untuk mencapai segala sesuatu dalam proses yang harus halal. Dengan demikian, secara keseluruhan tabib Muslim juga terkait dengan ajaran agama Islam melalui pedoman yang terdapat dalam al-Qur'ân dan al-Hadîth, khususnya yang berkaitan dengan kesehatan dan segala sesuatu tentang medis.

Aspek dari akidah Ilahi berkaitan dengan *higiene* pribadi, kebiasaan makan, wudu, dan berbagai elemen yang mempengaruhi tubuh, dikaitkan dengan kedokteran. Sebagai pedoman praktis, al-Qur'ân telah memberikan beberapa pedoman eksplisit, seperti perlunya mandi dan persiapan untuk salat. Dengan demikian, selalu ada hubungan di antara sistem penyembuhan Islami dengan ajaran Islam. Apapun yang dianggap sebagai sumber ilmu kedokteran, baik Yunani, Suriah, India atau Persia, penyembuhan Islami selalu dianggap oleh umat Muslim sebagai berkaitan dengan agama.

Beberapa ahli *sharî'ah* mengungkapkan bahwa dari berbagai pengetahuan "asing" yang dipelajari oleh satu atau dua orang sahabat Rasulullah ssw. adalah ilmu kedokteran. Praktik-praktik medis yang menjurus pada pemulihan kesehatan tubuh dan jiwa memang sudah digalakkan sejak awal era Islam.[49] Di dunia Islam, apa yang masih tersisa dari penyembuhan tradisional sekarang ini ada kaitan erat dengan praktik keagamaan aktual oleh mayoritas umat.

E. Praktik Penyembuhan Islami

Kebudayaan Islam telah menciptakan beberapa lembaga dan norma-norma yang berkaitan erat dengan struktur umum agar pengajaran dan praktik penyembuhan menjadi mudah. Secara gradual, sosok tabib yang tadinya berlatar belakang Kristiani atau

[49] *Ibid*, 46.

Yahudi, berubah menjadi Islami dalam sosok sebutan *hakim* yang merangkap sebagai tabib dan filsuf, demikian juga menguasai berbagai ilmu pengetahuan tradisional lainnya.

Sebagian besar dari aspek klinis, bedah, serta farmakologi diajarkan di rumah-rumah sakit yang merangkap sebagai sekolah kedokteran. Ajaran dan praktik penyembuhan Islami tidak bisa dipisahkan dari lembaga rumah sakit. Selain bangsal-bangsal perawatan, rumah sakit juga memiliki perpustakaan besar, aula kuliah dan fasilitas lain yang diperlukan untuk pengajaran siswa. Sekarang ini sisa-sisa dari rumah sakit besar dan apotik yang mempraktikkan penyembuhan Islami masih bisa ditemukan di India, seperti rumah sakit Osmaniah di Hyderabad, Deccan, serta Hamdard Institute di Delhi dan Karachi. Praktik pengobatan Islami selalu berjalan bersamaan dengan apotik dan toko obat. Toko obat tradisional ini memiliki pengetahuan tentang berbagai obat-obatan, terutama yang berasal dari tumbuh-tumbuhan.

Yang juga signifikan sebagai kegunaan medis adalah mandi tradisional (*hammam*) yang bisa ditemukan dalam berbagai bentuk di dunia Islam. Tabib-tabib Muslim memanfaatkan mandi tradisional ini untuk berbagai keperluan, termasuk di antaranya pengobatan sakit kepala. Tempat-tempat mandi umum ini terus berfungsi sebagai sarana medis, di samping fungsi keagamaan dan *higiene*.

F. Teori Penyembuhan Islami

Sebagian besar dari aspek klinis, bedah, dan farmakologi diajarkan di rumah-rumah sakit yang merangkap sebagai sekolah kedokteran. Ajaran dan praktik penyembuhan Islam tidak bisa dipisahkan dari lembaga rumah sakit. Selain bangsal-bangsal perawatan, rumah sakit juga memiliki perpustakaan besar, aula kuliah dan fasilitas lain yang diperlukan untuk pengajaran siswa kedokteran.

Teori penyembuhan Islami terkait dengan keseluruhan metafisika, kosmologi dan filosofi Islami. Para dokter Islam memandang tubuh manusia sebagai ekstensi dari jiwa dan erat berkaitan dengan ruhnya. Selain itu penyembuhan Islami berhubungan dengan penafsiran serta inter-relasi dari kekuatan kosmis serta efek kekuatan ini atas diri manusia. Para tabib Muslim juga menyadari adanya simpati di antara semua tatanan eksistensi, serta aksi dan reaksi mutual antara satu dengan lainnya.

Dengan demikian, mereka memvisualisasikan manusia sebagai sebuah kesatuan yang terkait secara internal melalui jiwa dan ruh, dan secara eksternal melalui tingkatan hirarki mikro-kosmis dari manifestasi dasar-dasar kosmis.[50] Umat Muslim menolak gagasan tentang dosa awal, karena keyakinan bahwa penyakit dan penderitaan bersumber pada dosa awal dianggap bertentangan dengan akidah dasar Islam yang menyatakan bahwa manusia terlahir bebas.[51]

Para tabib Muslim meyakini bahwa ruh adalah wujud halus yang menjadi perantara di antara tubuh jasmani dengan kekuatan kehidupan yang bersumber dari dunia di atas. Para dokter Muslim juga meyakini bahwa enam faktor eksternal merupakan hal yang esensial dan harus ada untuk menjamin kesehatan pasien. Faktor-faktor tersebut adalah: udara, makanan, gerak dan istirahat tubuh, tidur, ketenangan emosional, serta pengeluaran dan penahanan (di dalam tubuh).

Keempat *humor* (cairan tubuh), yakni darah, lendir, empedu kuning dan empedu hitam, merupakan fondasi dari aktivitas hewaniah, baik hewan umum maupun manusia. Tabib atau dokter tradisional berusaha memulihkan kesehatan pasien dengan tidak saja dengan melihat problema internalnya tetapi juga dengan

---

[50] Hossein Nasr, *Islamic,* 274.

[51] Barton, Richard Thomas Barton, *Religious Doctrines and Medical Practice* (USA: Charles C. Thomas Publishers,1958), 94.

menelaah faktor-faktor eksternal tersebut guna menentukan apa yang menjadi penyebab yang mengganggu keharmonisan di antara cairan humor di dalam tubuh dengan lingkungannya. Hal yang dianggap menjadi penyebab bisa saja karena salah makan atau karena tekanan emosional. Kesehatan menurut tabib Muslim adalah masalah keharmonisan lingkungan dengan diri sendiri, dengan memperhatikan sepenuhnya apa yang dimakan atau diminum seseorang. Keharmonisan yang sinonim dengan kesehatan dicapai dengan cara mengatur diet, pengobatan, latihan, atau faktor-faktor lainnya.

Atas dasar teori di atas, teknik yang memadukan terapi psikologi dengan spiritual banyak digunakan oleh para tabib dalam pengobatan Islam. Dengan asumsi terdapat korelasi antara penyakit fisik dengan kejiwaan, sebagaimana argumen Franki bahwa sebagian besar masyarakat sekarang mengindap *neurosis kolektif* dengan ciri dan gejala antara lain sebagai berikut:

1). Sikap masa bodoh terhadap hidup, yaitu sikap yang menunjukkan pesimisme dalam menghadapi masa depannya.

2). Sikap fatalistik terhadap hidup, mengangap masa depan sebagai sesuatu yang mustahil dan membuat rencana masa depan hanyalah kesia-siaan.

3). Pemikiran konfrontif dan kolektif, yaitu cenderung melebur dalam massa dan melakukan aktivitas atas nama kelompok.

G.Sumber Penyakit dan Bentuk Penyembuhan dalam Islam

Secara komprehensif dapat dikatakan bahwa setiap masyarakat memiliki sistem kesehatan dan penyembuhan sendiri. Oleh karena itu, Kleinmen menegaskan bahwa sistem penyembuhan merupakan suatu kumpulan ide, nilai serta praktik yang teratur dan berarti, terutama dalam konteks budaya tertentu dari mana sistem itu berkembang.

Dalam konteks budaya, sistem penyembuhan dapat dilihat pada dua kelompok: sistem modern yang diwakili budaya Barat dan sistem tradisional yang diwakili budaya yang bersifat personal. Bentuk penyembuhan sistem tradisional tidak dapat lepas dari unsur upacara ritual, iringan musik, tari-tarian, mantera, ajimat, dan obat ramuan dari akar tumbuh-tumbuhan. Sedangkan pada sistem Modern Barat dilakukan secara komprehensif berbagai institusi seperti rumah sakit, labolatorium, tenaga medik dan lain sebagainya. Kedua sistem tersebut, menurut Foster dan Anderson, dapat diketahui pendekatan terhadap kategori utama dalam sistem penyembuhan yaitu sistem teori penyakit (*desease theory system*) dan sistem perawatan kesehatan (*health care system*).[52]

Teori penyakit menurut Foster mencakup kepercayaan terhadap kodrat kesehatan, sebab musabab penyakit, berbagai ragam obat dan teknik penyembuhan. Sebaliknya, sistem perawatan berkenaan dengan cara yang ditempuh oleh masyarakat untuk merawat orang sakit dan menggunakan ilmu pengetahuan mengenai penyakit untuk penyembuhannya.[53]

Secara sistematik Foster mengungkapkan beberapa fungsi teori penyakit. Pertama, menyediakan suatu dasar pikir penyembuhan yang rasional. Misalnya, apabila suatu penyakit disebabkan kemasukan *agen* (perantara roh halus), maka yang dilakukan oleh dokter dalam penyembuhannya ialah mengeluarkan agen tersebut secara baik-baik atau secara paksa. Logikanya, apabila suatu penyakit disebabkan oleh jenis bakteri, maka yang dilakukan oleh sang dokter ialah memberikan suntikan (obat) antibiotik agar bakteri tersebut dapat terbunuh atau tidak berbahaya.

Kedua, menerangkan mengapa seseorang harus terkena penyakit. Dalam sistem teori penyakit tradisional seorang tabib tidak hanya menerangkan apa yang telah terjadi, tetapi juga menjelaskan

[52] T Sianipar , *Dukun, Mantra dan kepercayaam Masyarakat* (Jakarta: LIPI, 1998), 78
[53] *Ibid*, 4.

mengapa hal itu terjadi pada diri seseorang pada waktu dan tempat tertentu, dan mengapa bukan orang lain yang sakit.

Ketiga, melakukan peran yang penting sebagai hukuman dan penguat nilai moral dan kultural. Dalam banyak kepercayaan, penyakit dapat dianggap sebagai dosa, hukuman bagi pelanggaran (*taboo*), dan berbagai bentuk perbuatan kutukan. Oleh karena itu, ketakutan terhadap penyakit tertentu dapat dianggap juga sebagai suatu kontrol sosial. Kepercayaan ini sangat kuat di kalangan masyarakat tradisional.

Keempat, memberikan dasar rasional untuk menghindari perbuatan yang berlebihan. Kepercayaan ini sangat kuat berakar pada masyarakat yang hidup dari hasil perburuan. Misalnya, membunuh binatang di luar batas keperluan atau menyakitinya akan menyebabkan orang yang melakukan itu terkena penyakit.

Lebih lanjut Foster selain mengungkap teori penyakit dengan pendekatan ekologi, juga meneliti sumber penyakit manusia pada fase tradisional maupun modern. Secara umum sumber penyakit Ia dibedakan menjadi dua kelompok yaitu pertama, penyakit karena faktor evolusi genetika. Munculnya penyakit karena mekanisme gen yang memberikan resistensi terhadap manusia, sebagai contoh penyakit anemia sel-sabit (*sickle cell anemia*) pada orang Amerika yang menulari orang-orang kulit hitam dibanding dengan kelompok ras lainnya.[54] Penyakit tersebut ditandai oleh sel darah merah yang mengambil bentuk sabit (*sickle*), sebagian besar individu yang mengembangkan penyakit mati muda dan penyembuhannya belum diketahui. Lebih banyak lagi yang mati adalah orang kulit hitam yang menyimpan dirinya dalam ciri-ciri atau gen yang terpendam, yang mereka wariskan pada anak-anaknya tanpa menggangu kesehatannya. Kedua, penyakit karena faktor makanan (*Physical agent*). Terdapat beberapa bukti mengkonsumsi makanan tertentu menjadi sumber pemicu penyakit, sebagai contoh sebagian besar

[54] Foster, *Antropologi Kesehatan*, 21

makanan yang diasap dikonsumsi oleh manusia, sehingga hal ini dianggap menjadi salah satu penyebab tingginya angka penderita kanker perut sebagaimana data yang diungkap oleh Dobos.[55] Tidak dapat disangkal bahwa makan daging yang diasap adalah kenyataan sosial, jika upaya ditujukan untuk menghentikan produksi atau mengubah kebiasaan makan. Data lain tentang makanan menjadi sumber penyakit diungkap oleh Shinta, dokter bedah berkebangsaan Jepang yang tinggal di Amerika menyatakan bahwa mengkonsumsi susu secara kontinyu dalam jangka panjang menjadi penyebab penyakit diare dan penyakit pencernaan penduduk jepang dan Amerika[56].

Dalam praktik penyembuhan Islam, banyak ragam bentuk dan klasifikasi penyembuhan berdasarkan kerangka epistemologi Islam: aspek sumber referensi penyembuhan yang digunakan kiai tabib, cara dan teknik yang digunakan, hingga media yang dipakai dalam menjalankan praktik penyembuhan dan penyebab penyakit.

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah membuat klasifikasi penyakit menjadi dua, berdasarkan penyebab penyakit yang disebutkan dalam al-Qur'ân.

Pertama, penyakit hati. Penyakit ini bersifat ruhaniyah yang menampakkan diri dalam bentuk keragu-raguan serta kecenderungan mengikuti syahwat yang berujung pada kesesatan, kedua penyakit tersebut disebutkan dalam al-Qur'ân surah *al-Baqarah* ayat 10.

فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًاۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ ١٠

"Dalam hati manusia ada penyaki, lalu ditambah Allah penyakitnya." [57]

---

55 Fauzi Muzaham, *Memperkenalkan Sosiologi*, 223

56 Shinta, *The Miracle of the Enzin*,

57 al-Qur'ân, 2 (al-Baqarah): 10.

Juga surah *al-Muddatstsir* ayat 31:

وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًاۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُۚ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَۚ وَمَا هِىَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ ﴿٣١﴾

"Supaya orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit dan orang-orang kafir (mengatakan) apakah yang dikehendaki Allah dengan bilangan ini sebagai perumpamaan." [58]

Berkenanaan dengan orang-orang yang diajak untuk mengambil hukum dari Kitabullah dan Sunnah Rasul, mereka menolak dan berpaling. Allah berfirman dalam al-Qur'ân surah al-Nûr ayat 48-50:

وَإِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓا۟ إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓا۟ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُۥۚ بَلْ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٥٠﴾

"Dan apabila mereka dipanggil kepada Allah dan rasul-Nya, agar rasul mengadili di antara mereka, tiba-tiba sebagian dari mereka menolak untuk datang. Tetapi jika keputusan itu untuk (kemaslahatan) mereka, mereka datang kepada Rasul dengan patuh. Apakah (kedatangan mereka itu karena) dalam hati meraka ada penyakit, atau karena ragu-ragu atau karena takut kalau-kalau Allah dan Rasul-Nya berlaku zalim kepada mereka, sebenarnya itulah orang-orang yang zalim." [59]

Adapun penyakit syahwat, difirmankan oleh Allah dalam Al-Qur'ân surah al-Ahzab: 32.

يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِىِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّۚ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾

[58] al-Qur'ân, 74 (al-Muddaththir):31.
[59] al-Qur'ân, 24 (al-Nûr): 49-50.

"Hai istri-istri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain, jika kamu bertaqwa, maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara sehingga berkeinginanlah orang yang ada penyakit dalam hatinya." [60]

Kedua, penyakit jasmani.

Berkenaan dengan penyakit jasmani, Allah swt. berfirman dalam surah al-Nûr ayat 61:

لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ

"Tidak ada halangan bagi buta, tidak pula bagi orang pincang tidak pula bagi orang sakit." [61]

Allah menyebutkan penyakit jasmani dalam haji, ketika perpuasa dan saat wudu, tentunya karena suatu rahasia tersembunyi yang amat menakjubkan yang menjelaskan kepada kita keagungan al-Qur'ân. Selain itu, formula penyakit jasmani yang disebabkan oleh unsur-unsur yang berbahaya dan mengeluarkan zat-zat berbahaya dari dalam tubuh. Allah swt. menjelaskan dalam firman-Nya:

أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ ۚ وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾

"Maka barang siapa di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu berbuka), maka wajiblah baginya berpuasa sebanyak hari yang ditinggalkan itu, pada hari-hari lain." [62]

Allah membolehkan orang sakit untuk tidak perpuasa karena alasan sakit dan untuk orang yang sedang bepergian demi menjaga kesehatan dan stamina tubuhnya. Yakni kesehatannya tidak terganggu saat berpuasa kerana orang tersebut harus melakukan aktivitas berat dan juga sulit. Saat berpuasa, tubuh membutuhkan

[60] al-Qur'ân, 33 (al-ahzâb): 32.
[61] al-Qur'ân, 24 (al-Nûr): 61.
[62] al-Qur'ân, 2 (al-baqarah): 184.

suntikan energi, sementara tidak ada makanan yang masuk ke dalam tubuh sehingga mengganggu proses kerja tubuh.

Dalam ayat lain Allah juga menjelaskan tentang orang yang sakit jasmani ketika beribadah haji.

فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍۚ

"Jika ada di antaramu yang sakit atau ganguan di kepalanya (lalu bercukur), maka wajiblah atasnya berfidyah yaitu berpuasa atau bersedekah atau berkurban." [63]

Allah memperbolehkan orang sakit atau kepalanya bermasalah, seperti banyak kutu, penyakit kulit, atau karena hal lain, untuk mencukur rambut kepalanya saat melakukan ihram, yakni untuk mengusir uap-uap jahat yang diakibatkan oleh masalah di kepalanya karena mengendap di balik rambut.

Ibnu Qayyim al-Jauziyah membagi penyakt jasmani dalam dua hal, yaitu penyakit fisik dan penyakit konduktif. Penyakit fisik terjadi karena ada unsur materi yang masuk ke dalam tubuh atau kejadian tertentu, sehingga sistem metabolisme tubuh tidak stabil. Sedangkan penyakit konduktif adalah ketika salah satu organ tubuh mengalami ketidakstabilan, seperti berubah bentuknya, atau kelainan dalam rongga, atau kelainan pembuluh darahnya. Kalau seluruh organ tubuh tertata secara benar, maka posisi tersebut berada dalam kondisi yang wajar. Sebaliknya ketika letak organ-organ tubuh tersebut berubah, maka itu disebut kondisi kelainan.

Dalam mengupayakan penyembuhan dan mengembalikan orang yang sakit pada posisi sehat, terdapat empat fenomena sosial yang mengupayakan formula penyembuhan:

---

[63] al-Qur'ân, 2 (al-Baqarah): 196.

1. Magic

Meskipun magic merupakan suatu gejala yang sangat dikenal, namun sangat sukar untuk merumuskan definisinya secara tepat. Hal ini disebabkan karena perumusan istilah magic itu sendiri bukan dilakukan oleh pelakunya akan tetapi oleh para pengamat atau para pengkaji seperti pakar sosiologi dan antropologi. Oleh karena itu, maka rumusan tentang magic menjadi sangat beragam.

Magic berasal dari Bahasa Inggris *magic* yang berarti ”sulap” atau ”sihir”. Namun, pada kenyataannya apa yang disebut *magic* bukan hanya sihir dan sulap. Dalam istilah Kamus Bahasa Bahasa Indonesia, magic (*magic*) adalah sesuatu yang diyakini dapat menimbulkan kekuatan gaib dan dapat menguasai alam sekitar, termasuk pikiran dan tingkah laku manusia.[64] Sementara Molinowski memahami magic sebagai sesuatu yang bersifat non empiris yang didasari oleh keyakinan dan emosi yang lahir dan hidup dari tradisi mistik.[65] Ia berjalan sesuai dengan ide kekuatan impersonal yang diyakini oleh masyarakat. Lebih lanjut, Claude Levi Strauss berpendapat bahwa magic adalah serangkaian teknik untuk mempengaruhi hal-hal gaib dan kekuatan-kekuatan supernatural secara langsung dan otomatis.[66]

Teknik atau cara tersebut dipercayai dapat menimbulkan kekuatan gaib sehingga oleh karenanya manusia dapat menguasai alam sekitar, termasuk pikiran dan tingkah laku manusia. Definisi yang diungkap oleh Claude Levi Strauss senada dengan pendapat Swannel yang memandang magic adalah seni mempengaruhi dengan cara mengontrol alam atau roh; permainan sulap; pengaruh luar biasa atau tak bisa dijelaskan.[67] Sementara itu menurut David dan Julia Jary mengartikan *magic* sebagai upaya untuk menggerakkan

[64] *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 612.
[65] Milton Yinger, *Religion, Society*, 73.
[66] Claude Levi Strauss, *Mitos Dukun dan Sihir* (Yogjakarta: Kanisius, 1997), 148.
[67] Julia Swannel, *The Little oxford Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press (1987), 325.

agen-agen supranatural atau spiritual untuk mencapai hasil tertentu melalui ritual.[68]

Magic sudah sejak dari dahulu menarik minat para peneliti. Misalnya Frazer menjelaskan bahwa magic berkaitan dengan fakta fundamental tentang kehidupan manusia awal. Fakta ini berkisar sekitar perjuangan hidup semisal para nelayan yang tidak bisa menghindar dari cuaca sehinga membutukkan sesaji, seorang pemburu memerlukan binatang buruan, manusia primitif dengan kemampuan pikirnya mencari jalan bagaimana memahami dunia dan mengubahnya. Usaha yang ditempuh ini melahirkan magic. Frazer menyebutnya dengan *magic simpatetik* karena orang primitif berpikir bahwa alam bekerja dengan simpatik atau pengaruh. Bagi dia pengaruh itu dapat berjalan manakala ada pola hubungan (imitatif) yaitu dengan menghubungkan benda-benda atas dasar prinsip kesamaan; menular dan kontak dengan prinsip pelekatan (*attachment*).[69]

Secara teoritis magic termasuk ilmu pengetahuan semu (*pseudo,* ilmu). Di dalamnya terkandung keyakinan bahwa peristiwa alam tidak digerakkan oleh kehendak atau pikiran suatu makhluk pribadi, tetapi oleh suatu hukum kekal yang bekerja secara mekanik.[70] Walaupun mempunyai titik singgung dengan religi, akan tetapi religi lebih bersifat *transenden* dan lebih mirip pemujaan religius. Sedangkan magic lebih bersifat *imanen* dan cenderung menguasi sesuatu lewat beberapa keahlian seperti menangkis mara bahaya, mempengaruhi daya-daya kekuatan alam, menguasai orang lain, bahkan membunuh orang dengan menusuk-nusuk duplikasinya (gambar, foto, dan sebagainya).

[68] Devid, *The Harper Collins Dictionary of Sosiology* (New York: Harper Perennial, 1999), 283.

[69] L Frezer, *The Golden Bought* (New York: Macmillan Compeny, 1924), 73.

[70] Ernst Cassier, *Manusia dan Kebudayaan: sebuah Esai tentang Manusia* (Jakarta: Gramedia, 1990), 114.

Melihat definisi di atas, penulis dapat menggarisbawahi bahwa kekuatan praktik magic terletak pada unsur keyakinan dan penguasan teknik dari pelakunya atas ilmu gaib, sehingga ia dapat mengontrol dan memanipulasi suasana, perasaan serta pikiran orang lain.

Sumber kekuatan ilmu gaib yang diperoleh para tabib atau dukun tergantung dari latar belakang agama dan keyakinan spiritualnya. Jika ia seorang Muslim, maka sumber kekuatannya gaibnya berasal dari ajaran agama Islam yang sarat dengan teks normatif al-Qur'ân dan al-Sunnah, meski terkadang juga menyerap unsur-unsur spiritualitas lokal. Sebaliknya, jika sang tabib tidak beragama Islam, maka sumber kekuatan ilmu gaib bersumber dari kekuatan supranatural atau kekuatan alam yang perwujudanya dapat berbentuk kekuatan roh-roh manusia, hewan, jiwa, dan jin. Kekuatan gaib tersebut dapat digunakan untuk melayani keperluan hidup manusia, seperti pengobatan, perlindungan, dan peramalan.[71]

Berawal dari sumber kekuatan ilmu gaib yang berbeda ini, maka lahirlah dua tipologi magic: magic putih (*white magic*) dan magic hitam (*black magic*).[72] Magic putih dipergunakan untuk tujuan positif (kebaikan), sedangkan magic hitam untuk tujuan negatif (kejahatan).

Menurut Koentjoroningrat, magic dalam tradisi Jawa juga dikenal dengan sebutan *ngelmu* dan terbagi atas dua macam, yakni *ngelmu pethak* (putih) yang bersifat produktif dan protektif dan *ngelmu ireng* (hitam) yang bersifat destruktif. Ilmu gaib yang produktif pada umumnya digunakan untuk menciptakan kesejahteraan individu maupun masyarakat, misalnya untuk mendatangkan hujan.[73] Sedangkan ilmu gaib protektif biasanya

---

[71] Samidi Khalim, *Islam dan Spiritualitas,* 51.

[72] Winfread Nort, *Handbook of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 189.

[73] Sri Suhandjati Sukri, *Ijtihad progresif Yasadipura II dalam Akulturasi Islam dengan Budaya Jawa* (Yogjakarta: Gama Media, 2004), 250.

menggunakan mantra-mantra atau benda-benda yang dianggap keramat untuk mengusir penyakit atau bencana. Adapun ilmu gaib destruktif, semacam sihir atau tenung, bertujuan untuk menyakiti atau merugikan orang lain. Untuk memperoleh kesaktian dan kekuatan gaib, biasanya orang Jawa melakukan *tapa* dan *semedi*. Kekuatan yang diperoleh melalui pengalaman mistik itu digunakan untuk tujuan yang baik maupun yang jahat.

2. Mistis

Kata mistik berasal dari Bahasa Yunani, *mysticos*, yang artinya rahasia, serba rahasia, tersembunyi, gelap atau terselubung dalam kekelaman. Bertitik tolak dari kata tersebut, mistik berkembang menjadi sebuah paham yaitu *misticism* (paham mistik). Sebagai sebuah paham, *misticism* memberikan ajaran yang serba mistis. Ajarannya berbentuk rahasia dan terselebung dalam kekelaman.[74] Van Haeringen berpendapat bahwa paham mistik pada dasarnya mengajarkan kepercayaan adanya kontak manusia bumi dengan Tuhan, persatuan mesra antara ruh manusia dan Tuhan. Menurut J Kraemer, mistik itu mengajarkan adanya suatu kemungkinan terjadinya persatuan langsung manusia dengan zat ketuhanan dan perjuangan bergaiah kepada kesatuan. Paham mistik berarti mengajarkan hal-hal yang rahasia dan bersifat tersembunyi. Sedangkan A.S. Hornby dalam kamus *A Learner's Dictionary of Current English* menjelaskan bahwa *mysticism* adalah ajaran atau kepercayaan bahwa hakikat iman dan Tuhan dapat dicapai melalui meditasi atau pancaran spiritual, terlepas dari pikiran dan akal sehat.

Paham mistik keagamann (*religious mysticism*) mengajarkan mistik yang kaitannya dengan Tuhan dan ketuhanan-Nya, hubungan atau persatuan antara manusia dengan Tuhan. Dalam masyarakat Jawa, mistik lebih dikenal dengan kebatinan atau Kebatinan Jawa. Kata *kebatinan* dalam kamus Besar Bahasa Indonesia

[74] Samidi Khalim, *Islam Spiritual*, 38.

mempunyai akar kata *batin* (Arab), yang artinya ”di dalam”. Kata *batin* mendapatkan affiks ke-an, menjadi *ke-batin-an* yang artinya ”bagian tertutup di dalam”.[75] Sedangkan secara harfiah, kebatinan adalah sesuatu yang tersembunyi, kebenaran di balik kebenaran, atau kebenaran yang mendalam.[76]

Menurut De Jong, mistik Jawa itu tidak berdasarkan pada doktrin tertentu. Meski demikian, dalam aliran yang beraneka ragam terdapat penekanan-penekanan yang sama, yaitu pandangan tentang konsep manusia: kesatuan. Kesatuan ini dapat diperoleh dengan cara olah batin atau olah rasa dengan maksud agar hidup manusia sesuai dengan prinsip hidup yang diterima dan dirasa oleh hati. Olah batin atau olah rasa inilah yang menjadi inti dan hakikat mistik Jawa.

Upaya latihan batin orang Jawa akan menghasilkan taraf tertentu. Di antaranya, ia akan memiliki kekuatan gaib (supernatural) yang tidak dimiliki oleh orang biasa. Kekuatan gaib tersebut dapat digunakan untuk melayani keperluan hidup manusia, seperti pengobatan, perlindungan, dan peramalan. Hakikat mistik semacam ini disebut *science occultes* atau *occultism*.[77] Bertolak dari corak ideologi dan ajarannya, tiap-tiap agama memberikan nama yang berbeda pada tradisi mistiknya. Misalnya istilah *kebatinan* untuk agama sinkretisme Jawa, *yoga* untuk agama Hindu dan Budha, serta *sufisme* untuk agama Islam.

Menurut Kalabadzi, istilah sufi berasal dari kata *shaf* (barisan), yakni barisan pertama di sisi Allah. Kata ini mengacu pada kedekatan hamba dengan Tuhannya. Dari pendapat di atas dapat dipahami bahwa istilah mistik Islam (sufi) berkaitan dengan dua aspek, yaitu aspek lahiriyah dan batiniyah. Sufisme sebagaimana arti di atas bertujuan memperoleh hubungan langsung dengan

---

[75] *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 660.
[76] *Ibid*, 87.
[77] Samidi, *Islam Spiritualis*, 51.

Tuhan, jalinan komunikasi antara manusia dengan Tuhan, dengan cara mengasingkan diri, menahan nafsu-nafsu dan berkontemplasi.

Pengetahuan dalam *misticism* Islam secara formal bersumber dari al-Qur'ân dan al-Hadîth serta sumber lainnya, seperti guru tarekat (mursyid), akal, dan pengalaman fana atau lebur diri. Sebenarnya, sumber utama mistisisme Islam adalah Allah sendiri sebagai pemilik sifat Maha Benar (*al-Haq*) yang kebenarnya tidak bergantung pada siapapun. Mursyid atau guru adalah pemegang otoritas. Artinya, otoritas—dengan syarat-syarat tertentu—mengantarkan seseorang untuk memperoleh pengetahuan. Syarat pokok otoritas adalah muatan pengetahuan yang menyertainya, sejauh mana seseorang dianggap menguasai bidang pengetahuan tertentu. Pengetahuan tertentu yang dimaksud adalah ilmu interpretasi dan ilmu intropeksi.

Pengetahuan interpretasi adalah penguasaan terhadap pengetahuan akali yang tidak semata-mata bersifat rasional, melainkan juga keseimbangan batin yang digali dari al-Qur'ân dan al-Hadîth. Bagi penganut sufisme, ilmu yang berfaedah itu ialah ilmu pengalaman (ilmu muamalah) yang terbagi menjadi ilmu lahir, yaitu segala ilmu yang diamalkan dan anggota manusia, dan ilmu batin, yakni ilmu yang bersangkut paut dengan keadaan jiwa dan hati manusia. Bagian pertama memunculkan ilmu syariat dan ilmu tarekat, sedangkan bagian kedua ditunjukkan oleh ilmu hakikat dan ilmu makrifat.

3. Medis

Sebagai ikhtiyar pemenuhan kebutuhan kesehatan dan kesejahteraan, manusia selalu mencari cara yang terbaik untuk mendapatkannya. Salah satunya ditempuh dengan cara menyelesaikan problem dalam menghadapi sakit dan penyakit. Fakta sejarah memaparkan banyak sekali upaya-upaya yang dilakukan manusia untuk mencari jalan keluar dari problem kehidupan,

sehingga melahirkan kebudayaan dan tradisi penyembuhan, sistem kepercayaan dan sistem medis sebagai hasil pengalaman dan penyelidikan yang panjang.

Menurut Erwin Aekernecht, bapak antrolopogi kesehatan, masyarakat petani pada akhir perang dunia II telah memiliki apa yang ia sebut sebagai ”kebudayaan rakyat” (*folk culture*) yang di dalamnya terdapat sistem medis (*folk medicine*),[78] pengobatan rakyat. Penggunaan istilah pengobatan rakyat dilakukan untuk membedakan antara pengobatan primitif dengan pengobatan modern, sebab dalam kajian ekologi para ahli membedakan penggunaan istilah pengobatan primitif dan pengobatan modern.

Pengobatan primitif mengacu pada kategorisasi sistem medis yang melekat pada kerangka kognisi pada masyarakat non Barat yang identik dengan sistem medis personalistik. Sedangkan Pengobatan modern identik dengan sistem medis naturalistik. Sistem medis personalistik menjelaskan tentang adanya penyakit (*illnes*) yang disebabkan oleh intervensi dari suatu agen yang aktif, yang dapat berupa makhluk supranatural (makhluk gaib atau dewa, makhluk bukan manusia seperti hantu, roh leluhur atau roh jahat) maupun makhluk manusia (tukang sihir atau tukang tenung). Orang yang sakit adalah korbannya, objek dari agresi atau hukuman yang ditujukan khusus kepadanya untuk alasan-alasan yang khusus menyangkut dirinya saja. Kategori-katgori etimologi supernatural merujuk pada penjelasan yang menempatkan asal-usul penyakit (*disease*) pada kekuatan-kekuatan yang terasa dahsyat, agen-agen atau tindakan-tindakan yang tidak dapat diobservasi secara langsung.[79]

Sedangkan dalam pengobatan modern sistem medis yang digunakan ialah sistem naturalistik. Dalam sistem ini, penyakit (*illness*) mengakui adanya suatu model keseimbangan dan sehat

[78] Foster, *Antropologi Kesehatan*, 62.
[79] *Ibid*, 66.

terjadi karena unsur-unsur yang tetap dalam tubuh, seperti panas, dingin, cairan tubuh (humor atau dosha), serta *yin* dan *yang* yang berada dalam keadaan seimbang menurut usia dan kondisi individu dalam lingkungan alamiah dan lingkungan sosialnya. Apabila keseimbangan itu terganggu, maka hasilnya adalah penyakit.

Tradisi-tradisi yang serupa secara historis sebagian besar terwakili oleh tradisi besar medis dalam peradaban tinggi zaman kuno, terutama Yunani, India, dan Cina, yang kemudian disederhanakan dan dibuat umum.

Adapun Akar dari teori keseimbangan mengenai kesehatan dapat ditemukan dalam teori Yunani mengenai empat unsur (tanah, air, udara dan api) yang sudah dikenal sejak abad Ke-6 SM. Pada masa Hippokrates (lahir tahun 460 SM), teori ini telah ditambah dengan konsep pararel mengenai empat kualitas (panas, dingin, kering, lembab) apabila diintegrasikan dengan teori aslinya menghasilkan konsep empat humor dengan kualitas yang dihubungkannya: *darah* (panas dan lembab) *flegma* atau lendir (dingin dan lembab), empedu hitam atau *melankoli* (dingin dan kering), serta empedu kuning atau bertempramen buruk (panas dan kering). Unsur-unsur tersebut membentuk tubuh manusia dan menyebabkan tubuh merasa sakit dan sehat.

Dengan demikian Sehat merupakan suatu keadaan manakala unsur-unsur substansi tersebut berada dalam proporsi yang satu dengan yang lainnya, baik dengan kekuatan maupun dalam kualitasnya dan tercampur secara sempurna. Rasa sakit timbul apabila salah satu substansi–substansi menunjukkan kekurangan atau kelebihan atau terpisah dalam tubuh sehingga tidak tercampur dengan baik satu sama lainnya.

Perjalanan pengobatan Yunani Klasik hingga kini menghasilkan patologi humoral dan dilestarikan pada manuskrip-manuskrip yang disalin berulangkali di perpustakaan Alexandaria, perpustakaan

yang dibangun pada abad ke-3 SM. Dari sumber inilah Galen (lahir 130- 200 M) lahir. Melalui peradaban Byzantium, pengaruh Galen diteruskan kepada orang-orang Timur yang beragama Kristen dan kepada orang-orang Islam.

4. Bio-Kosmik

Bio-kosmik berasal dari dua kata Yunani, yakni *bio* dan *cosmic*. *Bio* berarti hidup dan *cosmic* berarti seluruh alam semesta. Persepsi sakit dan penyakit lebih disebabkan oleh proses adaptasi terhadap lingkungan biologis di mana manusia berada. Bio-kosmik juga dikenal dengan penyembuhan alamiah, meliputi tanaman khusus obat, daging hewan, air, tenaga dalam, tenaga panas dan lain sebagainya. Penyembuhan ini pernah dipraktikkan Rasulullah saw. Simak wahyu Allah swt. yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. tentang petunjuk obat-obat tradisional, seperti dalam surah al-Nahl ayat 68-69:

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾

> *"Buatlah sarang-sarang burung di bukit-bukit, di pohon-pohon kayu dan di tempat-tempat yang dibuat oleh manusia, kemudian makanlah dari tiap-tiap macam buah-buahan dan tempuhlah jalan Tuhanmu yang telah memudahkan bagimu. Dari perut lebah itu keluar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesar Tuhanmu) bagi orang-orang yang memikirkan."*[80]

Ayat tersebut menunjukkan bahwa obat-obatan tradisonal telah sejak lama dianjurkan untuk penyembuhan, bahkan jauh

---

[80] al-Qur'ân, 16 (al-Nahl):68-69.

sebelum ilmu-ilmu kedokteran berkembang. Obat berbentuk tanaman juga disebutkan dalam al-Qur'ân surah al-Insân ayat 17:

وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا ﴿١٧﴾

"Di dalam surga itu mereka diberi segelas minuman yang campurannya adalah Jahe." [81]

Secara umum jahe sangat baik bagi lever dan lambung yang mengalami metabolisme dingin. Abu Nu'man menyebutkan dalam kitab *al-T{ib Al-Nabawî* dari Hadîth Abû Sa'îd Al-Khudrî bahwa raja Romawi pernah menghadiahkan kepada Rasulullah saw. satu karung jahe. Beliau kemudian memberikan kepada setiap orang satu potong untuk dimakan, dan ia juga mendapatkan satu potong untuk dimakan.

[81] al-Qur'ân, 76 (al-Insan): 17.

BAB III
KIAI DAN TRADISI PENYEMBUHAN ISLAM

A. Kiai Sebagai Tokoh Sentra: Sebuah Kajian Sosio-Kultur

Dalam dunia Islam banyak sebutan yang dialamatkan kepada orang yang ahli agama Islam baik secara kelembagaan maupun kemampuan menguasai literatur klasik Islam. Secara bahasa Arab, kata ulama adalah bentuk jamak dari kata *'alim* yang secara harfiah berarti " orang yang berilmu. Lawan kata *Ilm* (ilmu) adalah *jahl* (bodoh).[1] Maka ulama adalah orang yang punya ilmu. Al-Quran memberikan gambaran tentang ketinggian derajat para ulama :

وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُوا۟ فَٱنشُزُوا۟ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١١﴾

"Dan apabila dikatakan berdiri, maka berdirilah,niscaya Allah akan meninggikan derajat orang-orang yang beriman dan orang-orang yang diberikan ilmu (ulama) beberapa derajat. Dan Allah maha mengetahui apa yang kamu kerjakan" [2]

---

[1] John Esposito, "*The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic Word*, vol 4 (New York: Oxford University Press, 1995), 258.

[2] QS, 58 (al-Mujâdalah): 11.

Selain masalah ketinggian derajat para ulama, al-Qur'ân juga menyebutkan dari sisi mentalitas dan karakteristik bahwa para ulama adalah orang-orang yang takut kepada Allah. Sebagaimana disebutkan di dalam salah satu ayat:

وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾

"Dan demikian di antara manusia, mahluk yang bergerak yang bernyawa dan hewan-hewan ternak ada yang bermacam-macam jenisnya. Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama (oran yang berilmu). Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Pengampun." [3]

Di dalam sumber hadîth terdapat riwayat yang menyebutkan bahwa ulama adalah orang-orang yang dijadikan peninggalan dan warisan oleh para Nabi. Hanya saja para Nabi tidak meninggalkan warisan berupa dinar (emas), dirham (perak), tetapi mereka meninggalkan warisan berupa ilmu. Lihat hadits riwayat Ibnu Hibbân dengan derajat yang shahih.

Kata *al-'ulamâ'* dan *al-'âlimun* sekalipun berasal dari akar kata yang sama tapi keduanya memiliki perbedaan makna yang sangat signifikan. Perbedaan makna ini dapat ditengarai dalam al-Qur'ân ketika kata *al-'ulamâ'* disebutkan hanya 2 (dua) kali dan kata *al-'alimun* sebanyak 5 (lima) kali, sedangkan kata *al-'alim* sebanyak 13 (tiga belas) kali.[4]

Penggunaan kata *al-'ulamâ'* dalam al-Qur'ân selalu saja diawali dengan ajakan untuk merenung secara mendalam akan esensi dan eksistensi Tuhan serta ayat-ayat-Nya, baik yang tertulis maupun yang tidak tertulis. Ajakan perenungan terhadap ayat-ayat Tuhan ini adalah untuk mencari sebab akibat terhadap hal-hal yang akan terjadi sehingga dapat melahirkan teori-teori baru. Kata *al-'alimun*

[3] QS, 35 (al-Fâtir); 28
[4] Lihat al-Baqi, al-Mu'jam, 603-604.

diiringi dengan usainya suatu peristiwa dan al-Qur'ân menyuruh mereka untuk merenungi kejadian ini sebagai bahan evaluasi agar kejadian tersebut tidak terulang lagi. Contohnya, ketika al-Qur'ân mengajak *al-'âlimun* untuk memikirkan peristiwa-peristiwa yang dialami oleh umat terdahulu disebabkan dosa yang mereka lakukan sebagaimana dalam al-Qur'ân surah al-'Ankabût ayat 40-43.

فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ ٱلصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٤٠﴾ مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤٢﴾ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾

"Maka masing-masing (mereka itu) Kami siksa disebabkan dosanya. Maka di antara mereka ada yang Kami timpakan kepadanya hujan batu kerikil dan di antara mereka ada yang ditimpa suara keras yang mengguntur, dan di antara mereka ada yang Kami benamkan ke dalam bumi, dan di antara mereka ada yang Kami tenggelamkan, dan Allah sekali-kali tidak hendak menganiaya mereka, akan tetapi merekalah yang menganiaya diri mereka sendiri, perumpamaan orang-orang yang mengambil pelindung-pelindung selain Allah adalah seperti laba-laba yang membuat rumah. Sesungguhnya rumah yang paling lemah adalah rumah laba-laba kalau mereka mengetahui. Sesungguhnya Allah mengetahui apa saja yang mereka seru selain Allah. dan Dia Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Dan perumpamaan-perumpamaan ini Kami buat untuk manusia; dan tiada yang memahaminya kecuali orang-orang yang berilmu." [5]

Penyebutan kata *al-'âlim* dalam bentuk tunggal semuanya mengacu kepada Allah dan tidak kepada selain-Nya. Penggunaan kata ini diiringi dengan penciptaan bumi dan langit serta hal-hal

[5] QS, 28 (al-Ankabût): 40-43.

yang gaib dan nyata. Hal ini mengindikasikan bahwa munculnya pengetahuan manusia berbarengan dengan munculnya ciptaan-ciptaan Tuhan.

Ketika para Nabi sudah tiada, tugas para Nabi itu menjadi tugas para ulama, yaitu *tabliq* atau menyampaikan, *tahkim* atau yang memutuskan perkara ketika ada persoalan di antara manusia dan sebagai *uswah* atau contoh teladan.[6] Pada masa *al-Khulafâ al-Rashidûn* (empat khalifah) tidak ada pemisahan antara orang yang memiliki pengetahuan agama, ilmu pengetahuan kealaman dan pemimpin politik praktis. Baru pada masa pemerintahan Bani Umayah dan sesudahnya, istilah ulama lebih ditekankan pada orang yang memiliki pengetahuan agama saja. Bahkan karena ada pembidangan ilmu agama, istilah ulama dipersempit lagi misalnya, ahli fiqh disebut fuqaha, ahli hadith disebut muhadiisin, ahli kalam disebut mutakalim, ahli tasawuf disebut mutasawif, ahli tafsir disebut mufasir.[7]

Kiai Muchith Muzadi, salah seorang ulama dari NU, membuat kategorisasi ulama atas dasar ilmu pengetahuan. Secara garis besar, kategorisasi tersebut sebagai berikut:

*Pertam*a, ulama ahli al-Qur'ân ialah ulama yang menguasai ilmu *qirâat*, *asbâb al-nuzûl*, *nâsikh mansûkh*, dan sebagainya. Ulama tafsir adalah bagian dari kelompok ini karena dianggap memiliki kemampuan menjelaskan "maksud" al-Qur'ân.

Kedua, ulama ahli al-Hadîth yaitu ulama yang menguasai ilmu hadîth, mengenal dan hafal banyak hadîth, mengetahui bobot kesahihannya, *asbabul wurud* (situasi datangnya hadîth), dan sebagainya.

Ketiga, ulama ahli ushuluddin, yakni ulama yang ahli dalam bidang akidah Islam secara luas dan mendalam, baik dari segi filsafat, logika, dalil aqli dan dalil naqlinya.

[6] Nina Armando, " *Ensiklopedi Islam,* el al., (Jakarta: Pustaka Nasional , 2005), 155.
[7] *Ibid,* 155.

Keempat, ulama ahli tasawuf, yakni ulama yang menguasai pemahaman, penghayatan, dan pengamalan akhlak karimah lahir dan batin serta metodologi pencapaiannya.

Kelima, ulama ahli fiqh. Mereka adalah ulama yang memahami hukum Islam, menguasai dalil-dalilnya, metodologi penyimpulannya dari al-Qur'ân dan hadis, serta mengerti pendapat-pendapat para ahli lainnya.

Keenam, para ahli yang lain, yakni ahli pada berbagai bidang yang diperlukan sebagai sarana pembantu untuk dapat memahami al-Qur'ân dan hadîth, seperti ahli bahasa, ahli mantiq, ahli sejarah, dan sebagainya.[8]

Menurut persepsi masyarakat, yang dimaksudkan dengan ulama hanyalah orang-orang yang mumpuni di bidang agama, seperti tafsir, tasawuf, akidah, muamalah, dan lainnya. Bahkan ada yang menyatakan bahwa ulama adalah orang ahli agama yang memiliki pondok pesantren (sekaligus memiliki santri).

Sedangkan ahli bidang keilmuan yang lain, seperti ahli bahasa, ahli sains, ahli teknik, ahli ekonomi—yang notabene juga merupakan bidang ilmu yang dapat dijadikan sarana untuk lebih memahami al-Qur'ân dan al-Hadîth serta mendekatkan diri kepada Allah—ternyata tidak pernah disebut sebagai ulama, melainkan sering dinamakan dengan sebutan guru atau dosen. Lebih parah lagi, istilah *ulama* yang beredar dalam masyarakat kita mempunyai "kelamin ganda" dan berasal tidak hanya dari satu sumber.

Dalam bahasa Indonesia, ulama berarti "orang yang ahli dalam hal atau dalam pengetahuan Islam agama Islam."[9] Jika demikian, kata *ulama* bisa dilekatkan pada berbagai orang yang mendalami ilmu tentang apa saja, termasuk misalnya kedokteran,

[8] Imam Purnomo, *Ensiklopedia Ulama Nusantara Riwayat, karya dan sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara* (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), *130.*

[9] lihat *Kamus Besar bahasa Indonesia*, 985.

ekonomi, sains, teknik, juga seni dan budaya. Tidak diperlukan lagi pembedaan istilah *intelektual* dan *ulama*, karena pada hakikatnya ulama-intelektual dan intelektual-ulama tidak memiliki perbedaan. Hal itu hanyalah penggunaan konstruk yang berbeda terhadap fenomena yang sama.

Melihat ambiguisitas makna ulama terkait dengan tradisi penyembuhan, serta mempertimbankan penggunaan istilah *tabib* di Indonesia yang lebih melekat pada institusi kiai, maka dalam penelitian ini penulis lebih memilih istilah *kiai tabib* daripada istilah *ulama tabib*.

Dari kacamata antropologi, kiai atau kyai bagi orang Jawa adalah sebutan untuk ”yang dituakan ataupun dihormati”, baik berupa orang, barang, atau binatang. Selain *kiai* digunakan juga istilah *nyai* untuk yang perempuan. Istilah kiai digunakan pula untuk menyebutkan beberapa hal:

1. Ulama atau tokoh, misalnya Kiai Haji Hasyim Muzadi.
2. Pusaka, seperti keris Kiai Joko Piturun dan Gamelan Kiai Gunturmadu.
3. Hewan, semisal Kerbau Kiai Slamet dan Kuda Kyai Gagak Rimang.
4. Makhluk Halus, seperti Kiai Sapujagad (Penunggu Merapi).
5. Orang yang sudah meninggal (meskipun berusia muda). Bisa dilihat misalnya di nisan pada kompleks makam masyarakat Jawa.[10]

Bagi Masyarakat Banjar kiai adalah gelar bagi kepala distrik, bukan sebagai ulama (ahli agama). Gelar ini berasal dari nama jabatan menteri Kerajaan Banjar. Pemerintah Hindia Belanda mengalihkan nama ini untuk nama jabatan kepala distrik untuk wilayah Kalimantan. Misalnya, Kiai Masdhulhak, seorang kiai yang

---

[10] Imam, *Ensiklopedia Ulama Nusantara*, 131.

meninggal dalam pemberontakan Hariang, Banua Lawas, Tabalong, pada tahun 1937. Sedangkan menurut Zamaksyari Dhofir, kiai adalah orang yang ahli agama dan menguasai kitab klasik.[11]

Adapun istilah tabib dalam kamus umum bahasa Indonesia dapat diartikan seseorang yang mempunyai keahlian dalam penyembuhan tradisional.[12] Tabib juga dipahami sebagai seni menyembuhkan penyakit yang berhubungan dengan magic di daerah Timur-tengah purba, yang membuat orang sakit dan menyembuhkan dan membangkitkan orang mati terhitung mukjizat para Nabi.

B. Kiai dan Pesantren

Ulama sebagai pewaris para Nabi dalam mengembangkan fungsi dan perannya di masyarakat selalu berupaya mengukuti secara penuh pola perjuangan dan strategi dakwah yang telah ditempuh oleh Rasulullah. Pada periode Mekkah, ketika kaum muslimin menjadi golongan minoritas, bahaya setiap saat mengancam kehidupan mereka dari golongan yang berkuasa, yakni kaum kafir Quraish. Walaupun demikian, pendidikan untuk mencetak kader-kader Islam terus dilakukan oleh Rasulullah saw. yang bertempat di kediaman sahabat Arqâm ibn Arqâm yang terletak di daerah Shafa. Rasulullah saw. melaksanakan proses pendidikan Islam secara tekun dan sabar dalam waktu beberapa tahun.

Di tempat itulah Rasulullah saw. mendidik dan mengkader calon-calon pemimpin umat seperti Abu Bakar, 'Umar ibn Khattâb, Uthmân Ibn 'Affân dan 'Alî ibn Abî Tâlib, Abdullâh Ibn Mas'ûd, Abd Rahmân Ibn Awf, Sa'ad ibn Zayd. Hasil didikan tersebut melahirkan pemimpin yang militan dan tangguh dan di kemudian hari mampu mengembangkan Islam ke daerah-daerah kekuasaan di jazirah Arab, Persia Timur, Romawi Barat, Afrika, Cina, dan Asia.[13] Hingga

---

[11] Zamaksyari Dhofir, *Tradisi pesantren,*57.
[12] *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 985.
[13] Ameer Ali, *The Spirit of Islam* (New Delhi: Low Price Publication, 1995), 58.

pada akhirnya perjuangan Islam selanjutnya diteruskan oleh tabi' tabi'in, ulama dan kiai di tanah air.

Pola pembinaan institusi pendidikan pesantren[14] di tanah air berada di bawah pimpinan seorang (atau beberapa) kiai dan dibantu oleh sejumlah santri senior serta beberapa anggota keluargnya. Pesantren menjadi bagian yang sangat penting bagi kehidupan kiai, sebab ia merupakan tempat bagi santri untuk mengembangkan dan melestarikan ajaran, tradisi, praktik dan pengaruhnya bagi umat dan masyarakat. Menurut Nurcholish Madjid sebagimana yang dikutip oleh Ali Maschan Musa[15], pesantren adalah lembaga yang ikut mempengaruhi dan menentukan proses pendidikan nasional yang tidak hanya identik dengan makna keislaman tetapi juga mengandung makna keislaman Indonesia, sebab lembaga yang serupa pesantren ini sudah ada di Nusantara sejak zaman kekuasaan Hindu Budha.

Sebagai sebuah sistem, pesantren mempunyai empat unsur penting yang saling terkait. Pertama, kiai sebagai pengasuh, pemilik, dan pengendali pesantren. Kiai adalah unsur paling utama dan menentukan dibanding unsur lainnya. Ia adalah orang yang paling bertanggungjawab meletakkan sistem yang ada di dalam pesantren, sekaligus menentukan maju dan tidaknya sebuah pesantren.

Kedua, santri atau murid yang belajar pengetahuan keislaman kepada kiai. Tanpa adanya santri, posisi seorang kiai tampak seperti seorang presiden yang tidak memiliki rakyat. Mereka adalah sumber daya manusia yang tidak saja mendukung keberadaan pesantren, tetapi menopang intensitas pengaruh kiai dalam masyarakat.

Ketiga, sistem asrama, termasuk di dalamnya masjid yang disediakan oleh kiai untuk mengakomodasi para santri.

---

[14] Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta: Dharma Bhakti, 1978), 67.

[15] Ali Maschan Musa, *Nasionalisme Kiai*: *Konstruksi Sosial berbasis Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 95.

Adapun unsur yang *keempat* adalah kitab kuning yang berisi bermacam-macam materi ajaran agama yang diajarkan oleh kiai kepada para santri dan masyarakat. Dengan demikian, pesantren merupakan kompleks perumahan yang meliputi rumah kiai dan keluarganya, bangunan (kamar-kamar) pondok, masjid, ruang belajar, dan sejumlah kitab kuning (*al-kutub al-safrâ'*).

Secara umum hampir semua pesantren memiliki keempat unsur di atas. Lebih dari itu, pesantren-pesantren khusus biasanya memiliki unsur lain yang tidak ada di pesantren lain, seperti tempat praktik pertanian, bengkel, bahkan tempat praktik penyembuhan. Khusus pada praktik penyembuhan, kiai mengajarkan langsung kepada santrinya dalam melakukan praktik penyembuhan. Posisi yang diperankan oleh kiai tidak hanya sebagai pengasuh atau guru bagi santri tetapi juga sebagai tabib atau terapis (*medical-man*) bagi santri maupun masyarakat.

Predikat kiai selalu berhubungan dengan suatu gelar yang menekankan pemuliaan dan pengakuan dan diberikan secara sukarela kepada seorang Muslim pemimpin masyarakat. Kiai adalah Muslim terpelajar yang selalu membaktikan hidupnya untuk agama, memperdalam ilmu agama serta menyebarluaskan ajaran-ajaran agama kepada masyarakat. Sebutan kiai tidak diterima dari pendidikan formal, tetapi datang dari masyarakat karena kedalaman ilmu, kekuatan spiritual, genealogi (silsilah keluarga), dan moralitas.

Kiai dalam masyarakat Jawa-Islam merupakan tokoh keagamaan kharismatik yang bisa dibandingan dengan *ajengan* di masyarakat Sunda (Jawa Barat) dan *syeh* di masyarakat Minangkabau (Sumatra Barat).[16] Dalam Bahasa Jawa, kiai dipakai untuk tiga jenis gelar yang berbeda. Pertama, gelar kehormatan bagi barang-barang yang dianggap keramat, seperti Kiai Garuda Kencana

[16] *Ibid*, 60.

yang dipakai untuk sebutan kereta emas Keraton Yogyakarta. Kedua, gelar kehormatan untuk orang-orang tua pada umumnya. Ketiga, gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada ahli agama Islam yang memiliki pesantren atau menjadi pimpinan pesantren. Selain gelar kiai, pimpinan pesantren juga sering disebut sebagai orang alim (orang yang ilmu pengetahuan Islamnya mendalam).[17]

Kata kiai terkadang dinisbahkan kepada kata *ulama* (bentuk jamak dari kata *âlim*), yang artinya "orang yang berilmu". Dalam pengertian asli, yang dimaksud ulama adalah para ilmuwan, baik di bidang agama, sosial atau pengetahuan alam. Al-Qur'ân menyebutkan kata ulama berkali-kali. Pertama, perintah untuk menelaah kejadian alam semesta (ayat kauniyah) seperti pergantian siang dalan malam, turunnya hujan, tumbuh-tumbuhan serta penciptaan manusia dan binatang. Kedua, dalam konteks pembicaraan al-Qur'ân yang kebenaran kandungannya telah diakui oleh ulama Bani Israel.

Menurut Quraish Shihab, ada beberapa tugas utama yang harus dijalankan oleh kiai sesuai dengan tugas keNabian dalam mengembangkan kitab suci. Pertama, menyampaikan (tablîgh) ajaran-ajaran sesuai dengan perintah Allah. Kedua, menjelaskan ajaran agama berdasarkan al-Qur'ân. Ketiga, memutuskan perkara atau masalah yang dihadapi oleh masyarakat, berdasarkan ayat "Dan Allah turunkan bersama mereka al-Kitab dengan benar, agar dapat memutuskan perkara yang diperselisihkan manusia." Keempat, memberikan contoh pengalaman sesuai dengan Hadîth Aisyah ra yang menyatakan bahwa perilaku Nabi adalah praktik dalam al-Qur'ân.[18]

Sementara Ziemek, sebagaimana yang dikutip oleh Ali Maschan, mengatakan ada beberapa faktor yang menyebabkan seseorang menjadi kiai: (1) berasal dari keluarga kiai yang menggunakan

---

[17] Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren*, 55.
[18] Quraish Shihab, *Membumikan al–Al-Qur'ân* (Jakarta: Mizan, 1991), 385.

sistem kesetiaan kerabat dan masyarakat, (2) sosialisasi sistem pendidikan dalam suatu pesantren terpandang yang dilengkapi dengan pengalaman dan latarbelakang kepemimpinan, (3) adanya kesiapan pribadi yang tinggi untuk bertugas dalam kemauan pengabdian hidupnya untuk pesantren, (4) sebagai pemimpin agama dan masyarakat yang berkharisma dan mampu meyakinkan masyarakat untuk bekerja secara sukarela untuk membangun dan beramal untuk agama.[19]

Secara sosiologis, penghargaan terhadap kiai sesungguhnya merupakan pengakuan alamiah dari masyarakat. Pengakuan itu didasari oleh proses yang panjang, paling tidak dilihat dari jasa dan pengabdian seorang kiai yang nyata dan faktual dalam kehidupan bermasyarakat.

Faktor pengakuan masyarakat terhadap kiai itu muncul karena unsur internal kiai (kualitas ilmu agama), moralitas, keteladanan yang kuat, di samping juga unsur ekternal kiai (*karâmah*, *ilhâm*). Roland Alan melihat bahwa munculnya pengakuan masyarakat terhadap institusi kiai dipengaruhi oleh beberapa faktor. Pertama, silsilah intelektual keluarga (*geneatica intellectual*). Garis keturunan nenek moyang kiai merupakan penentu besar kecilnya pengaruh dan pengakuan dari masyarakat. Hal ini dapat dilihat dari perilaku penghormatan antar kiai yang masih melihat senioritas dan silsilah. Misalnya, silsilah keluarga pendiri Pondok Pesantren Tebu Ireng yang dimulai oleh KH Hasyim Asy'ari, kemudian melahirkan generasi KH Wahid Hasyim, lalu generasi KH Abdurrahman Wahid. Nama besar KH Hasyim Asy'ari tetap melekat pada KH Abdurrahman Wahid, sehingga kiai-kiai lain yang umurnya lebih muda akan segan dan hormar kepada keluarga Pesantren Tebu Ireng.

Kedua, faktor kedalaman ilmu (*deep knowledge*). Faktor ini turut mempengaruhi penghormatan terhadap kiai. KH Faqihuddin

[19] Ali Maschan, *Nasionalisme Kiai,* 62.

(Pesantren Branggahan Kediri), ahli di bidang kalam dan tasawuf, menjadikan hal ini sebagai prasyarat bagi pendidikan para calon kiai jika ingin mendirikan pesantren. KH Kholil (Pesantren kademangan, Bangkalan Madura) terkenal karena kedalaman ilmu tata bahasa Arab, linguistik dan kesusasteraan Arab.

Ketiga, ketinggian moral (*high morality*), kearifan, keikhlasan, kejujuran, ke-tawadu-an serta kesabaran. Nilai-nilai moral ini juga menjadi tolok ukur masyarakat dalam memberikan penghormatan terhadap kiai. Fakta ini dapat dilihat dari tipologi kiai yang diukur dari ketinggian akhlaknya, seperti adanya kiai *khos* dan kiai *aam*.

Imran Abu Amar dalam bukunya *Kesalehan Popular di Indonesia* yang dirujuk oleh Roland, memberikan empat standar kesalehan: (1) level *taqwa al-âm,* yaitu kesalehan yang dimiliki orang pada umumnya, yakni beriman kepada Allah dan tidak menyekutukan-Nya, (2) level *taqwâ al- âlim,* yakni selalu menjalankan perintah Allah dan meninggalkanya, (3) level *taqwa al- ârif,* yakni ketakwaan para wali, dan (4) level *taqwâ al-anbiyâ'* yaitu ketakwaan para Nabi.[20]

Keempat, faktor karamah dari Allah swt. Wujud karamah itu dapat berbentuk ilmu ladunni (*spiritual power*). Contohnya, seorang putra kiai yang pada waktu kecilnya tidak pernah belajar membaca kitab kuning, ketika sang ayah meninggal dunia ia secara langsung mempunyai kecakapan dalam membaca kitab kuning dan menguasainya, bahkan memiliki kemampuan ilmu ketabiban (*super natural*) yang mampu mengobati orang sakit, baik sakit fisik maupun psikis (semisal kemasukan jin, stress, dan lain-lain).[21]

Para kiai dengan kelebihan ilmu pengetahuan Islamnya seringkali dilihat sebagai orang yang senantiasa dapat memahami keagungan Tuhan dan mengetahui rahasia alam. Ia dianggap memiliki kedudukan yang tak terjangkau, terutama oleh kebanyakan

[20] Roland, *A Peaceful Jihad*, 111.
[21] *Ibid*, 109.

orang awam. Maka tak heran jika kiai mempunyai pengaruh di tengah-tengah masyarakat.

Endang Tirmidzi memberikan polarisasi peran kiai dalam masyarakat dalam empat kelompok: kiai pesantren, kiai tarekat, kiai politik, dan kiai panggung. Pembagian ini sesuai dengan kegiatan-kegiatan khusus para kiai dalam mengembangkan ajaran Islam.

Kiai pesantren memusatkan perhatiannya pada pengajaran di pesantren untuk meningkatkan sumber daya masyarakat melalui pendidikan. Hubungan antara kiai dan santri menyebabkan keluarga santri secara tidak langsung menjadi pengikut sang kiai.

Kiai tarekat memusatkan kegiatan mereka dalam membangun batin (mistis, dunia hati) umat Islam, karena tarekat adalah sebuah lembaga formal, para pengikut kiai tarekat adalah anggota formal gerakan tarekat. Rachida Chid mendefinisikan tarekat sebagai sebuah asosiasi dengan struktur hirarkis yang memiliki tingkat kontrol atas para anggota atau para pengikutnya, sebagaimana tercermin dalam terjemahan pada umumnya *ordo* atau *persaudaraan* sufi.[22] Jumlah para pengikut ini lebih banyak dibanding pengikut kiai pesantren karena melalui cabang-cabang di berbagai kota di Indonesia, para anggota tarekat secara otomatis menjadi pengikut kiai tarekat. Untuk mempermudah pengorganisasian dan komunikasi dengan pengikutnya, terdapat struktur yang menempatkan peran kiai tarekat sebagai kiai mursyid dan kiai khalifah (pembantu mursyid)[23]

Kiai panggung adalah para dai. Mereka menyebarkan dan mengembangkan ajaran Islam melalui kegiatan dakwah. Para pengikut kiai panggung mungkin terbesar di sebuah kabupaten. Seorang kiai panggung yang populer juga mempunyai pengikut dari kabupaten-kabupaten lain, sebab ia biasa diundang memberikan ceramah di tempat lain.

[22] Rachida Chih, "*Urban Sufism*, Martin Van Bruinessen, ed., (Jakarta: Rajawali Pres, 2008), 33.
[23] *Ibid*, 33.

Sebagai efek dari keistikamahan kiai dalam menjalankan *riyadhah* saat menjalankan laku dan zikir, kiai tarekat mempunyai keistimewaan berupa kharisma dan keahlian yang timbul karena ibadah kepada Allah, misalnya membantu menyembuhkan masyarakat yang sakit atau membantu mewujudkan kehendak tertentu mereka. Hal ini meletakkan kiai sebagai sumber barokah di kalangan masyarakat.[24] Konsep barokah, meminjam istilah Clifford Geertz, berarti anugerah yang dihubungkan dengan kemakmuran, keberuntungan, kekuatan *magic* atau bersandar pada pewaris Nabi. Di antara kekuatan kiai, seperti dikemukan Roland Alan, adalah kepemilikan dan kepenguasaan kiai atas *barakah* yang membuatnya menguasai kekuatan supernatural dan *magic*. Dalam praktiknya, kiai bisa mengetahui isi hati seseorang tanpa diungkapkan; kiai mengetahui persoalan mereka dan memberikan jalan keluar; memberikan air yang dipercaya dapat menyembuhkan penyakit.[25]

Dari teropong sosiologis, kharisma kiai tarekat lebih menonjol dibanding dengan peran kiai lainnya. Kharisma kiai muncul akibat dari keyakinan masyarakat terhadap sosoknya, sebagaimana yang dikutip oleh Max Weber sebagai *domination-legal, tradition and charismatic*, *legal authority*. Kiai dipercaya mempunyai otoritas dalam menentukan aturan, prosedur sosial agama dan penerapannya dalam masyarakat, terutama soal fatwa dan hukum fiqh. Unsur *traditional* melekat pada kiai karena sikap dan keteladanan dalam menjalankan ibadah, sedangkan unsur *charismatic* muncul karena sikap kejujuran, kesucian, kesederhanaan, semangat berkorban, keikhlasan dan kualitas kesabaran yang wujudkan oleh kiai.

Max Weber lebih lanjut memperjelas beberapa tipe kharisma kiai di tengah-tengah masyarakat. Antara lain *impersonal charisma*, *charisma of office* dan *hereditary charisma*.[26]

---

[24] Roland *A Peaceful Jihad*, 91.
[25] *Ibid*, 20.
[26] Max Weber, *Islam* , 23.

Sementara itu, karena keahliannya dalam mengobati pasien, terkadang masyarakat menjuluki para kiai dengan sebutan *dukun* atau *tabib*. Berdasarkan kajian Clifford Geertz di Mojokerto, Kediri, setidaknya ada beberapa jenis dukun yang meliputi: (1) dukun bayi, (2) dukun pijat, (3) dukun *prewangan*—berperan sebagai medium, (4) dukun *calak*—tukang sunat, (5) dukun *wiwit*—ahli upacara panen, (6) dukun *temanten*—ahli upacara perkawinan, (7) dukun *petungan*—ahli meramal dengan angka, (8) dukun sihir, (9) dukun susuk—ahli pengobatan dengan cara yang memasukkan jarum emas, perak di bawah kulit (akupuntur), (10) dukun jawa—tabib yang mengandalkan mantra, (11) dukun jampi—tabib yang menggunakan tumbuh-tumbuhan dan bahan-bahan obat herbal, (12) dukun *siwer*—spesialis mencegah kesialan alam seperti menolak hujan, dan (13) dukun *tiban*—tabib yang kekuatannya temporal dan merupakan hasil kerasukan roh.[27]

Biasanya seseorang merangkap berbagai jenis dukun: dia bisa menjadi dukun apapun kecuali dukun bayi, suatu status yang dicanangkan khusus untuk kaum wanita. Seseorang yang mampu menjalankan berbagai keahlian ini disebut *dukun*. Dia adalah spesialis magic umum dalam masyarakat tradisional, berguna untuk semua orang yang sakit, baik secara fisik maupun psikologis, peramal kejadian masa depan, penemu barang-barang yang hilang, pemberi jaminan tentang peruntungan yang baik dan biasanya tidak segan mempraktikan sedikit sihir kalau memang itu yang diminta orang.[28]

Dilihat dari tipologi keagamaan dan mekanisme mistis antara dukun dan kiai tabib, maka wajar jika terdapat kesulitan untuk dibedakan secara tegas. Meski demikian, jika dilihat dari klasifikasi yang dibuat oleh Clifford Geertz tentang keagamaan masyarakat

[27] Heru S.P Saputra, *Memuja Mantra sabuk Mangir dan Jaran Goyang Masyarakat suku Using Banyuwangi* (Yogyakarta: Lkis,2007). 286.

[28] Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: The University of Chicago Press,1960), 106-107.

Jawa, dukun dapat dilihat melalui dua tipologi *abangan* dan *santri*. Dalam praktiknya dukun dapat melewati atau melintasi wilayah abangan maupun santri atau campuran antara keduanya.

Dukun yang dalam praktiknya seringkali menggunakan kembang dan kemenyan cenderung lebih dekat dengan klasifikasi *dukun abangan*. Sebaliknya, seorang dukun yang lebih menggunakan mekanisme keagamaan dan banyak mengadopsi doa-doa atau kutipan dari ayat al-Qur'ân yang disertai kembang dan kemenyan, cenderung digolongkan sebagai *dukun santri*. Lebih lanjut Heru menegaskan, dalam suatu kasus masyarakat Using Banyuwangi, dukun santet tak segan-segan memanfaatkan ayat al-Qur'ân sebagai tambahan kekuatan *magic*.[29]

Adapun dukun priyayi cenderung menekankan disiplin bertapa, puasa yang panjang dan meditasi yang melemahkan badan untuk jangka waktu lama. Ia menganggap bahwa kekuasaan mereka itu seluruhnya spiritual. Santri biasanya menggunakan ayat-ayat al-Qur'ân yang ditafsirkan secara mistis atau menggunakan potongan-potongan dari tulisan Arab yang ditulis dengan hati-hati, bersifat magic untuk dikunyah atau ditelan. Beberapa santri mengangap bahwa penyembuhan apapun yang dilakukan oleh seorang Muslim sejati adalah didasarkan atas pengetahuan medis ilmiah yang terdapat di dalam al-Qur'ân beratus-ratus tahun sebelumnya. Dukun abangan cenderung lebih menitikberatkan kepada teknik yang spesifik, seperti jimat, mantra, tumbuh-tumbuhan, ramuan obat dan semacamnya.

Meski demikian, harus diakui bahwa garis pemisah antara dukun santri dan dukun abangan ini menjadi kabur. Alasanya kebanyakan dukun juga menggunakan beberapa dari teknik yang pakai oleh santri atau sebaliknya. Beberapa jenis persiapan spiritual memang memerlukan persiapan khusus. Misalnya, puasa selama sekian hari tanpa makan nasi, puasa pada hari senin dan kamis,

[29] *Ibid,* 291.

melakukan *khalwat* atau meditasi dengan bentuk salat malam dan zikir dengan jumlah tertentu.[30]

Pandangan Clifford Geertz tentang polarisasi keberagamaan masyarakat Jawa sangat dipengaruhi teori strukturalisme, terutama unsur dua gejala saling bertentangan yaitu pasangan dan musuh yang masing-masing menghasilkan ekuilibrium dan konflik. Dalam bahasa Claude Levi-Strauss, hal ini disebut *binary opposition*.[31] Pendapat ini berbeda dengan pandangan Heru yang meletakkan dukun bukan pada unsur saling bertentangan, melainkan unsur struktur yang saling melengkapi dan membentuk atau dalam istilah kelompok strukturalisme disebut *innate structuring capacity*[32] di mana unsur Islam dan unsur lokal saling berasimilasi dan berakulturasi membentuk entitas baru. Orang Jawa menyebutkan entitas baru dengan sebutan *orang pinter*; para santri menyebutnya dengan istilah *ahli hikmah*; masyarakat umumnya menyebutnya dengan *tabib*, ahli penyembuhan alternatif dan lain sebagainya.

C. Kiai dan Transmisi Pendidikan Tabib

Secara umum upaya melestarikan ajaran dan praktik penyembuhan Islam tidak jauh berbeda dengan cara pendidikan yang dilakukan oleh kiai dalam tradisi pendidikan pesantren di Jawa. Upaya itu dilakukan dengan beberapa cara.

Pertama, memberikan pengajaran kitab kuning kepada santri melalui cara *sorokan* maupun *bandongan,*[33] sebagaimana yang ditemukan oleh Zamakhsyari Dhofir. Namun demikian, terdapat pula proses transmisi khusus yang tidak diajarkan pada proses pengajaran kitab kuning, seeperti praktik keahlian dalam penyembuhan secara langsung (*bi al-kasbî*) yang diajarkan oleh kiai

[30] Clifford Geertz "Jurnal *Mawas Diri*, (Meret, 1988), 34.
[31] Kuntowijoyo, *Islam Tanpa Masjid Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), 15.
[32] *Ibid,* 15.
[33] Zamakhsyari, *Tradisi pesantren*, 29.

kepada santri yang berkeinginan memperdalam ilmu tersebut atau santri yang ditunjuk khusus oleh kiai (*badal*).[34]

Untuk memperdalam ilmu khusus di atas dibutuhkan kualifikasi khusus, antara lain: santri bersedia mengikuti semua persyaratan khusus yang diberikan kiai, bersedia melakukan semua ritual yang harus dilakukan, dan memiliki *ngelmu*. Menurut Clifford Geertz, *ngelmu* biasanya diperoleh dengan cara belajar dari dukun yang dianggap sebagai gurunya.[35] *Ngelmu* dapat dimaknai sebagai pengetahuan praksis integral dengan dimensi mistis yang diperoleh melalui laku. Artinya, *ngelmu* tidak sekadar untuk diketahui, tetapi harus dijalani atau dipraktikkan. Mistik dapat diartikan sebagai subsistem yang ada di hampir semua agama dan sistem religi untuk memenuhi hasrat manusia dalam mengalami dan merasakan emosi bersatu dengan Tuhan.[36]

Menurut Mulder, ada empat tahap perjalanan mistik mulai dari yang bersifat lahir hingga yang bersifat batin: (1) *sarengat* (hidup sesuai dengan hukum-hukum agama), (2) *tarekat* (persiapan dasar untuk menjumpai Tuhan, (3) *hakikat* (kesadaran menjadi abdi Tuhan), (4) *makrifat* (*jumbuhing kawulo gusti*).[37] Seseorang untuk mencapai keadaan mistik, ia harus *ngesti*[38] *dan nuwun*.

Ngesti berarti menyatukan semua kekuatan individu dan mengarahkannya langsung kepada suatu tujuan tunggal, memusatkan kemampuan psikologis dan fisiknya ke arah satu tujuan yang sempit. Proses tersebut merupakan penggalian mental secara instensif, pengabungan dari seluruh proses fisik. *Nuwun*

---

[34] *Badal* diambil dari termenologi arab yaitu *badalun* yang artinya penganti. Badal kiai dilingkungan pesantren biasanya dilakukan oleh santri senior untuk mengantikan peran tertentu selama kiai ada keperluaan atau halangan (*udhur*). Peran penganti yang sering dilakukan dalam hal pengajaran, imam sholat, ceramah serta menangani urusan khusus .

[35] Clifford Geertz, *Abangan, Santri*, 118.

[36] Claude Lev-Strauss, *Mitos, Dukun dan sihir* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), 73.

[37] Niels Mulder, *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa, kelangsungan dan perubahan kultual* (Jakarta: Gramedia, 1984), 170.

[38] Y.A Suhardjo, *Mistisisme* (Jakarta: Pradya Paramita, 1983),1-2.

berarti meminta atau memohon kepada Tuhan agar dianugerahi pengetahuan yang dalam dengan pemusatan energi sedemikian rupa (juga memohon dengan intensitas pemikiran tunggal sedemikian rupa), sehingga orang akan sampai kepada-Nya, meskipun ada unsur-unsur perasaan dan sensasi duniawi yang menoloknya. Sedangkan menurut Geertz, kepintaran seseorang diperoleh melalui pengajaran kiai secara langsung, secara khusus, termasuk rahasia-rahasia ayat-ayat al-Qur'ân dengan jalan menjelaskan kepada calon tabib yang menjadi santrinya, memintanya menghafalkan ayat-ayat tersebut dan melarang untuk menulisnya.[39]

Proses transmisi khusus secara tersirat dalam pemikiran Kiai Ihsan dalam *Sirâj al-Thâlibîn,* sebagimana yang diteliti oleh Murtadho Hadi, memuat tujuh pokok pemikiran yang antara lain adalah proses *tranmisi, aqabat al-'ilmi,* yakni jalan mendaki yang harus ditempuh dalam masalah.

Kedua, transmisi yang paling jamak dilakukan kiai adalah dengan mewariskan ilmu tabibnya kepada anak dan keturunannya secara langsung. Praktik menerima pasien di rumah atau di tempat praktiknya secara tidak langsung memungkinkan terjadinya proses pembelajaran pengalaman yang bersifat empiris. Apa yang dilakukan oleh sang bapak bisa dilihat dan terekam oleh anaknya, sehingga bisa konsep ilmu pengetahuan tentang penyembuhan dapat terinternalisasi.

Ketiga, transmisi ilmu dengan cara memberikannya langsung kepada seseorang. Pewarisan dengan cara ini biasanya diberikan karena orang yang memberikan ilmu tabib tersebut memandang orang yang akan diwarisi ilmu itu memang layak menerimanya. Kelayakan ini biasanya berupa kedewasaan, baik dari segi kemampuan berpikir maupun budi bahasanya. Persyaratan ini penting karena jika ilmu tabib disalahgunakan akibatnya akan fatal.

---

[39] "Clifford Geertz " Jurnal *Mawas Diri*, (Maret, 1988), 32.

Oleh karena itu, ilmu-ilmu tertentu hanya dapat diwariskan dan akan berguna bila orang yang mewarisinya melakukan kewajiban minimal sebagai seorang Muslim, seperti salat lima waktu sehari semalam dan berpuasa di bulan Ramadan.[40]

Keempat, ilmu tabib diwariskan jika dituntut. Artinya, ilmu tabib diwariskan jika diminta oleh seseorang dengan maksud untuk diamalkan. Dengan cara ini biasanya orang yang menginginkan suatu ilmu harus mendatangi orang yang memiliki ilmu dan mengutarakan maksudnya. Tidak semua orang datang dengan maksud menuntut ilmu akan mendapatkannya. Hal ini dapat dimengerti mengingat ketatnya persyaratan untuk mendapatkan ilmu tertentu seperti yang dikemukakan di atas.[41]

[40] Hermansyah, *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat* (Jakarta: Gramadia, 2010), 86.
[41] Ibid, 87.

BAB IV
PROFIL KIAI TABIB: FENOMENA TRADISI PENYEMBUHAN

Bab ini akan dikemukakan data dan fakta yang diperoleh peneliti selama di lapangan secara alamiah. Data tersebut terkait dengan deskripsi yang menjelaskan latar belakang sosial kiai tabib, pendidikan kehidupan kiai tabib, konsep tradisi penyembuhan kiai tabib dan embrio berdirinya pesantren yang menjadi objek penelitian.

Dengan kata lain, bab ini merekam beberapa aspek yang membentuk serta mempengaruhi pemikiran kiai tabib dalam mengkonstruksi epistemologi penyembuhan. Lebih lanjut akan dipaparkan juga sejarah perjuangan kiai tabib dalam merintis berdirinya pondok pesantren pada masing-masing lokasi penelitian. Dengan demikian, akan terurai secara jelas siklus pola hubungan antara epistemologi penyembuhan dengan tradisi penyembuhan yang dilakukan kiai tabib di pesantren.

A. Latar Belakang Sosio-Kultur Kiai tabib

Untuk mendapatkan deskripsi yang objektif tentang latar belakang masing-masing kiai tabib, berikut akan disajikan deskripsi singkat mengenai biografi mereka terkait dengan latar belakang pendidikan dan sosial ekonomi. Setelah itu, barulah peneliti mengemukakan data lapangan yang berhasil ditemukan dari subjek

penelitian, yaitu hal-hal yang berkaitan dengan pemahaman mereka tentang epistemologi penyembuhan kiai tabib.

1. KH Abdul Hannan Ma'shum

Kiai Abdul Hannan Ma'shum dilahirkan di desa Boto Putih Kecamatan Canggu (± 5 km di sebelah utara dusun Kwagean), Pare. Ia terlahir dari pasangan bapak Ma'shum asal Boto Putih dan Ibu Nu'amah (wafat pada hari sabtu malam, 7 Agustus 2005 M, 2 Jumadil Akhir 1426 H) asal Krecek, Pare. Nama kecilnya adalah M. Abdul Hannan. Ia terlahir sebagai anak keempat dari 12 bersaudara.

Ayah Abdul Hannan bekerja sebagai buruh tani dan penjual kelapa, sedangkan ibunya bekerja sebagai penjahit kecil-kecilan dengan sebuah mesin jahit yang sudah usang sekaligus berjualan onde-onde di pasar sebagai mata pencaharian utama. Di sela-selala aktivitas ekonomi, ayah dan ibu Abdul Hannan menjadi abdi kiai kampung di daerah Pare Kediri, sebagai juru rawat bayi putra dan putri kiai kampung tersebut. Oleh karena itu, mereka mempunyai waktu banyak untuk mengali ilmu agama pada kiai kampung tersebut.

Abdul Hannan kecil dilahirkan dan hidup dalam lingkungan yang penuh dengan kesederhanaan. Ia rela menjadi buruh tanam singkong di kebun orang lain dengan upah beberapa singkong saja. Hasil kerja keras sebagai tenaga tanam singkong digunakan untuk melanjutkan Sekolah Dasar. Keinginannya untuk belajar sangat tinggi. Abdul Hannan berhasil menamatkan studinya di Sekolah Rakyat (SR). Setelah menyelesaikan studinya di Sekolah Rakyat (SR), Abdul Hannan meneruskan di Madrasah Wajib Belajar (MWB) sampai tingkat MTT dan tamat pada tahun 1965 M.[1]

Sejak kecil, Abdul Hannan dikenal sebagai anak yang berbudi luhur, tawadu dan tekun. Saat bicara dengan orang lain ia selalu menggunakan bahasa halus (*kromo inggil*). Setiap orang yang

[1] Abdul Hanan, wawancara, Kediri, 26 Oktober 2010.

bertemu dengannya akan langsung mengenal bahwa ini adalah Hannan, Putra Bapak Ma'sum.

Masa kecilnya tidak seperti masa kecil anak kecil lainnya yang hanya suka bermain. Abdul Hannan lebih suka membantu orang tua dengan mengembala kambing, merumput, memelihara hewan peliharaan seperti itik dan ayam, serta suka mencari burung.

Dengan tekad yang kuat dan penuh semangat, walaupun hanya bermodalkan *gantung kepuh* (satu pakaian nempel dibadan), pada umur 12 tahun Abdul Hannan melangkahkan kaki ke Pondok Pesantren *Roudlotul Ulum* Kencong, sebelah timur Kwagean, yang diasuh oleh KH Ahmadi dan KH Zamroji Syaerozi.[2]

Di Pondok Pesantren inilah Abdul Hannan banyak menimba ilmu. Ia mondok selama kurang lebih 15 tahun. Sebelum mondok di Kencong, ia sudah pernah mengaji kitab *Sullam al-Tawfîq,* menghafal *Tashrîf Istilâhi* dan *lughawi,* bahkan sudah pernah mendapatkan ijâzah serta mengamalkan salawat nariyah sebanyak 4444 kali dalam sekali duduk. Dari berkah salawat tersebut, konon, suatu saat ketika teman-temannya mencarinya di kamar mereka tidak bisa melihatnya padahal ia berada di dalam kamar tersebut. Baru setelah guru yang memberi amalan tersebut (Mbah Dul) ikut mencari, mereka bisa menemukanya. Karena keadaan ekonomi keluarga yang pas-pasan, Hannan jarang sekali mendapatkan kiriman bekal dari orang tuanya. Terkadang, dalam 2-3 bulan sekali ia hanya dikirim 10 kg beras dan 4-5 butir kelapa.

Dengan rasa penuh semangat, adik Abdul Hannan (K. Romdli Anwar) selalu mengantar kiriman tersebut ke Pondok Pesantren Kencong. Semua itu berjalan kurang lebih 6 tahun. Pada tahun 1971, Abdul Hannan dipanggil oleh ibunya. Dengan perasaan sedih dan kasihan, ibunya berkata, *"Nak, wes, koe muliho wae. Mak wes ora kuwat ngragati maneh, gentenan karo adikmu."* Tanpa rasa

---

[2] Abdul Hannan, *wawancara*, Kediri, 26 Oktober 2010.

takut sedikit pun Abdul Hannan menjawab, *"Mak, Panjenengan pangestoni mawon."* Ia bertekad meneruskan studinya di pondok. Akhirnya ia terus tinggal di pondok dengan hanya berbekal *cengkir* (*kencenge piker*) dan meneruskan belajarnya untuk 9 tahun kemudian.

Pada masa itu Abdul Hannan menjadi buruh menulis *Alfiyah* serta keterangannya. Kurang lebih 100 buku pernah ia tulis demi memenuhi kebutuhannya. Bermacam-macam *riyadhah* pun ia jalani demi cita-cita, seperti *puasa ngrowot*[3]*(makan selain nasi) selama 10 tahun, Puasa tarku dzi ruh*[4] *(makanan tidak berasal dari hewani), puasa mutih selama 41 hari berturut-turut, tidak pulang ke rumah selama 3 tahun, salat berjamaah dengan tidak pernah tertinggal takbir pertama imam selama 3 tahun, dan khidmah* (membantu pesantren dan keluarga *dalem* kiai). Dengan semangat dan didasari kecintaan pada ilmu, Hannan juga menghafal *Alfiyah* sebanyak 1002 bait dan *'Uqûd al-Juman* sebanyak 1010 bait.

Pendidikan keras dan santun yang diajarkan sang guru membentuk karakter Abdul Hannan menjadi seorang yang demokratis dalam berpikir. Ia pernah dipanggil oleh pengasuh (KH Zamrozi[5]) dan diberi nasihat sebagai berikut:

1. *Saiki totonen kitabmu mulai cilik nganti gedhe* (sekarang tatalah kitabmu mulai yang kecil sampai yang besar).
2. *Ora usah poso-posoan, selagi iseh kuat bancik ora usah mangan* (tidak perlu berpuasa, selagi masih kuat berdiri jangan makan).

---

[3] *Puasa ngrowot* dijalani oleh para santri dengan menu berbuka puasa berupa makanan selain yang berbahan baku beras, diganti dengan umbi-umbian, sayuran dan lain sebaginya Tujuan menjalani ritual ini tidak lain untuk mempermudah pemahaman ilmu agama yang dikajinya di pesantren berupa kitab kuning, menjernihkan batinnnya sehingga mudah menguasai isi kitab kuning, mengasah ketajaman daya ingat lahir. Biasanya selama menjalani ritual puasa, para santri malamnya membaca zikir –dzikit tertentu yang diajarkan oleh kiai sepuh

[4] *Tarku dzi ruh* mengkosumsi makanan yang tidak berasal dari hewan

[5] KH Zamroji Syaerozi salah satu Kiai dan pengasuh pondok pesantren Raudatul Ulum desa Kencong Pare Kediri sewaktu Abdul Hannan menimba ilmu di pesantren tersebut.

3. *Nek dijaluki ngaji sopo wae gelemo, senajan jam 12 bengi* (ketika dimintai ngaji siapa saja, terimalah meskipun jam 12 malam).

Hannan adalah orang yang mandiri dan tekun. Abdul Hannan muda sangat hormat dan takzim kepada guru. Selain itu, ia juga tidak menanggalkan jiwa sosialnya, selalu berbuat baik kepada teman dan kawan. Tak lupa ia senantiasa mengabdi dan berbakti pada pesantren yang telah membimbing dan mendidiknya, misalnya dengan menjadi tukang sapu, penimba *kulah* (kolam), pengajar al-Qur'ân, juga sebagai bendahara pesantren.

Dengan didasari ketekunan dan keseriusan, ia ditunjuk sebagai Kepala Madrasah dan Dewan Hakim, di samping mengurus lampu-lampu untuk penerangan Pondok Pesantren. Kini keseharian Abdul Hannan di Pondok Pesantran al-Futuhat lebih banyak digunakan untuk mengasuh santri dengan mengaji kitab kuning model *kilatan*, dimulai dari bakda subuh hingga malam hari. Membaca kitab kuning model kilatan merupakan ciri khas dari pondok al-Futuhat. Disebut *kilatan* karena proses mengkhatamkan kitab kuning tersebut diselesaikan dalam waktu yang singkat, kilat. Rata-rata dalam setahun 20 judul kitab kuning dari berbagai aspek dapat diselesaikan.

Di sela-sela jam istirahat setelah mengaji kitab kuning Abdul Hannan sering didatangi oleh masyarakat dengan berbagai tujuan dan latar belakang sosial ekonomi. Namun, yang paling banyak datang adalah untuk meminta doa dan obat kesembuhan, doa untuk penglaris dagangan.

Secara ekonomi kehidupan Abdul Hannan lebih banyak ditopang dari hasil pertanian dan hasil "salam tempel" dari keluarga santri serta masyarakat yang datang untuk sowan ke rumah. Hasil pertanian terutama padi dan jagung dijemur di halaman pesantren yang luas dengan jumlah berton-ton. Tidak mengherankan

karena tanah miliknya sangat luas, mulai dari pesantren sampai perkampungan yang bersebelahan dengan komplek pesantren. Hanya beberapa keluarga yang tinggal kampung tersebut karena berjualan nasi dan membuka warung untuk memenuhi kebutuhan para santri. Selain salam tempel dari masyarakat, setiap tahun pondok pesantren juga mengadakan even besar, yaitu *ijâzah kubrâ* yang diadakan setahun sekali serta *asma' arto* dengan menerima mahar sesuai dengan nilai yang sama pada uang yang akan diberi *asma*. Misalnya, uang seratus ribu rupiah maka maharnya juga seratus ribu rupiah dan seterusnya. Namun demikian, pemasukan Abdul Hannan yang paling banyak diperoleh dari hasil usaha jasa katering untuk makan semua santri laki-laki maupun perempuan, karena semua warung dan toko yang terdapat di kompleks pesantren dikelola oleh keluarganya.[6]

Terkadang pada malam-malam tertentu Abdul Hannan mengisi pengajian di luar pondok pesantren, melakukan penyembuhan di rumah keluarga atau kerabat kiai lain yang menderita sakit. Biasanya, Abdul Hannan akan membawa santri senior (*khadam*) saat bepergian keluar kota untuk membantu proses penyembuhan serta upaya memberikan pengalaman praktik langsung kepada santri tersebut.[7]

---

[6] Pengamatan, 27 Oktober 2010. *Ijazâh kubro* dilakukan oleh kiai Abdul Hannan dengan memberikan doa bagi santri dan masyarakat yang berniat untuk mengamalkan kitab yang disusun oleh kiai. Isi kitab tersebut merupakan amalan yang sudah dipraktikkan oleh kiai dan materinya diambil dari beberapa kitab yang telah dikajinya. *Ritual ijazâh kubro* dilakukan setahun sekali dengan cara kiai membacakan satu-persatu isi kitab yang meliputi; doa, rajah, resep yang terdapat pada materi kitab yang dimiliki oleh masing-masing jamaah *ijazâh kubro.* Sedangkan *Asmak Arto* dilakukan dengan cara kiai memberi asma pada lembaran uang kertas yang nilainya ditentukan sendiri oleh pemiliknya. Sebagai penganti jasa asma (*uang mahar*) jumlahnya sesuai dengan uang yang akan diasma, misalnya uang asmak 100 ribu maka uang maharnya juga uang lembaran kertas 100 ribu yang hasilnya akan dikelola untuk kebutuhan pesantren.

[7] Abdul Hannan, *Wawancara*, Kediri, 26 oktober 2010.

2. DR. KH Abdul Abdul Ghafur

KH Abdul Abdul Ghafur lahir pada tanggal 12 Pebruari 1949 di kota Lamongan. Ayah KH Abdul Abdul Ghafur bernama H Maftuhan, seorang pengusaha pembakaran gamping yang dikenal dermawan. Ibunya bernama H Siti Aminah yang bekerja sebagai guru ngaji al-Qur'ân di lingkungannya.

Sebagaimana santri yang lainya, Abdul Abdul Ghafur menjalani proses pendidikan yang diawali pada pendidikan formal di Madrasah Ibtidaiyah (MI) Tarbiyatut Tholabah di desa Kranji dan lulus pada tahun 1962. Abdul Ghafur juga merangkap sekolah di Sekolah Dasar Negeri (SDN) di desa yang sama. Kemudian ia lanjutkan ke Madrasah Tsanawiyah (MTs) di almamater yang sama dan lulus pada tahun 1965. Untuk menambah keilmuannya ia melanjutkan lagi ke jenjang berikutnya, masuk di Madrasah Aliyah Mam'baul Ma'arif di Denanyar Kota, Jombang, hingga lulus pada tahun 1968.[8]

Setelah pendidikan formalnya selesai, Abdul Abdul Ghafur juga mengikuti pendidikan non-formal dengan *nyantri* di beberapa pesantren. Antara lain Pondok Sarang, Rembang, pada Kiai Hasbullah (Mbah Bolah). Abdul Abdul Ghafur mengambil konsentrasi pengkajian kitab *Shams al-Ma'ârif al-Kubrâ* serta mendalami ilmu tasawuf kepada KH Juwaini dengan kajian kitab besar *Ihyâ' Ulûm al-Dîn* karya Imam al-Ghazâlî. Sejak kecil Abdul Abdul Ghafur menjalani hidup dengan *tirakatan,* menjalani puasa selama bertahun tahun, mendalami ilmu beladiri yang dalam proses pengembangan pesantren sangat bermanfaat untuk mengumpulkan anak-anak muda yang selanjutnya dididik ilmu agama, di samping ilmu kekebalan.

Semangat keilmuan Abdul Abdul Ghafur tidak fokus pada bidang agama saja, akan tetapi juga pada ilmu pertanian. Pada tahun

[8] Abdul Abdul Ghafur, *Wawancara*, Lamongan, 30 Oktober 2010.

2000, karena dedikasinya pada ilmu pertanian Abdul Abdul Ghafur mendapatkan gelar kehormatan akademik menjadi Doktor (Hc) dari perguruan Tinggi di Amerika Serikat karena jasanya menemukan formula obat yang bersumber dari buah pace (mengkudu) serta membudidayakannya sebagai tanaman industri di lahan pesantren.

Kepiawaian Abdul Abdul Ghafur tidak hanya dalam mengelola pondok pesantren Sunan Drajat, tetapi juga di bidang wirausaha. Ia dapat disejajarkan sebagai seorang pengusaha kelas kakap. Di kompleks pesantren yang luasnya kurang lebih 60 hektar terdapat beberapa usaha miliknya. Antara lain usaha penggemukan sapi potong, perusahaan produksi air minum merek Quadran, perusahaan pupuk organik, perusahaan bibit kemiri sunan, perusahaan obat herbal pace cap, serta memiliki jaringan restoran di beberapa negara.

Bisnis yang digeluti Abdul Abdul Ghafur sekarang merambah ke beberapa negara Asia Tenggara, seperti Malaysia. Di sana ia membuka pabrik bakso dan restoran; di Singapura dan Inggris ia juga menjalankan bisnisnya di bidang restoran. Di dalam negeri, ia membuka bisnis bahan membuat pupuk *dulomit* yang berbahan baku batu kapur dan menjadi konstributor material pupuk ke pabrik pupuk kimia Gresik. Ia juga memiliki alat-alat berat seperi mesin bego dan dumtruk yang digunakan untuk menggali dan mengolah bahan pupuk. Semua modal usahanya diperoleh dari kreditor asal Tiongkok.[9]

Untuk memperluas relasi kuasa dengan berbagai kalangan, Abdul Abdul Ghafur juga aktif berpolitik dengan mengenddarai partai Golongan Karya (GOLKAR) dan sempat menjadi anggota legislatif Kabupaten Lamongan. Kiprah politiknya di partai Golkar masih aktif hingga sekarang dan ia gunakan sebagai media untuk mendekatkan birokrasi dengan pondok pesantren yang identik

[9] Abdul Abdul Ghafur, *Wawancara*, Lamongan, 30 oktober 2010.

dengan pemberdayaan wong cilik, baik dalam konsep pengembangan mental serta pemberdayaan ekonomi kerakyatan.

Beberapa tokoh-tokoh besar seperti, Gus Dur, Dalailama, Prabowo, Tommy Soeharto, pejabat negara setingkat wakil presiden dan menteri pun pernah singgah di pondok pesantren Sunan Drajat. Santri-santrinya pun juga banyak yang berasal dari negara Malaysia, India, Brunei Darussalam dan Singapura. Mereka memiliki tujuan belajar manajemen pengelolaan pesantren yang berbasis ekonomi kerakyatan. Sikap independensi Abdul Abdul Ghafur dalam membesarkan pesantren tanpa menggantungkan diri pada pihak mana pun menjadi daya tarik beberapa negara untuk belajar kepadanya.[10]

3. KH Agoes Ali Mashuri

KH Agoes Ali Mashuri lahir di Desa Lebo, Sidoarjo, dari pasangan seorang kiai kampung bernama Kiai Mubin Bashori dan istrinya, Siti Aminah yang berasal dari desa Kenongo, Kecamatan Tangulanggin. Dilihat dari silsilah keluarga ayah, Agoes Ali masih keturunan KH Mutamakkin Kajen Pati yang mempunyai anak bernama Joyo Ulomo atau Kiai Djailani yang menjadi asal usul keluarga Agoes Ali di Sidoarjo.

Agoes Ali melakukan perjalanan pendidikan dengan cara *rihlah* (mengembara) dari pesantren ke pesantren dalam waktu yang sangat pendek di satu pesantren, yakni antara 1-3 bulan. Tradisi ulama yang disebut dengan *al-rihlah fî talabah al-'ilm* (mengembara dalam rangka mencari ilmu) ini—dalam istilah modern disebut *the spirit of inquiry*—merupakan bukti sedemikian besarnya rasa keingintahuan di kalangan para kiai. Agoes Ali pernah mondok agak lama di pondok pesantren yang diasuh oleh di tiga kiai masyhur, yaitu KH Abdul Hamid Kabupaten Pasuruan, seorang kiai tokoh sufi yang mempunyai kharisma berkat kedalaman ilmu,

[10] *Pengamatan*, Lamongan, 30 oktober 2010

ketinggian budi, ketaatan ibadah, dan penuh kesederhanaan,[11] KH Mas Tholhah di Sidoresmo Kota Surabaya, serta KH Muis di Kecamatan Besuki Kabupaten Situbondo. Agoes Ali memilih belajar lama kepada ketiga kiai tersebut dengan alasan mereka mempunyai perhatian lebih terhadap *rûhiyah* (batin) dibandingkan kiai lain yang ahli fiqh. Nilai pendidikan yang diperoleh Agoes Ali dari ketiga kiai di atas ialah pengembangan pengetahuan mental dan moral (spiritual), sebagaimana termaktub dalam ajaran al–Ghâzali dan Ibnu ‘Ataillâh, pengarang kitab *Ihyâ‘ ‘Ulûm al-Dîn* dan *al-Hikam*.

Dilihat dari latar belakang keagamaan, leluhur Agoes Ali mempunyai tradisi (*riyâdhah*) *tirakatan* yang kuat. Mbah Muhdor, salah satu dari mereka, melakukan *tirakatan* puasa dengan cara istikamah dengan pola “apa yang dimakan sebagai menu sahur dan apa yang dimakan ketika berbuka, baik takaran maupun jenisnya, harus sama”. Misalnya, jika ia sahur 1 potong singkong maka berbuka puasa juga harus makan 1 potong singkong.[12]

Kebiasaan lain dari leluhur yang membentuk pondasi jiwa Agoes Ali Mashuri adalah tradisi menyambung silaturahmi dengan para kiai dengan membawa bekal apa adanya, dan setiap kalli beristirahat di suatu tempat ia selalu mengajarkan agama kepada masyarakat. Dalam menjalankan dakwah leluhur, Agoes Ali Mashuri menyediakan modal dakwah yang diperoleh dari hasil usaha yang ia kumpulkan sendiri, sedikit demi sedikit.

Menurut Gus Syaiful, teori ini disebut *rembes madu*. Artinya, setiap perbuatan baik yang ditanam oleh seseorang, maka ia akan mendatangkan kebaikan pula. Jika pelakunya tidak mendapatkan manfaat langsung, maka keturunannya yang akan mendapatkan kebaikannya. Di pondok pesantren Bumi Salawat, tempat tinggal sekaligus kompleks pesantren, Agoes Ali menghabiskan waktu untuk melakukan pengajian rutin setiap hari Senin malam dan

---

[11] Imam, *Ensiklopedia Ulama,* 29.

[12] Agoes Ali Mashuri, *Wawancara*, Tangulanggin, 3 januari 2011.

Kamis malam. Pengajian ini dihadiri ribuan jamaah dari berbagai pelosok desa di Sidoarjo, Surabaya, Gresik, Pasuruan, Malang dan lain sebagainya. Di sela-sela pengajian rutin ia juga menjadi mubaligh yang harus mengisi ceramah agama kelililing Jawa Timur sesuai undangan dari masyarakat, dan menjadi kontributur artikel pada media surat kabar lokal. Di samping itu, ia juga aktif sebagai Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur hingga sekarang serta Pengurus Cabang NU (PCNU) Kabupaten Sidoarjo.

4. KH MAS MANSUR

Pondok Pesantren At-Tauhid terletak di Sidosermo, kecamatan Jagir, Surabaya. Pengasuhnya, KH Mas Mansur, lahir dari keluarga pesantren salaf. Ayahnya bernama KH Tholhah, seorang kiai yang ahli ilmu tauhid. Pada awalnya KH Mas Mansur belajar agama secara langsung pada ayahnya di lingkungan pesantren, sebagaimana kebiasaan calon kiai lain yang mendapatkan didikan agama sebagai modal utama dan pertama. Selanjutnya, untuk menambah pengalaman spiritual dan memperluas khazanah ilmu agama, ia nyantri di beberapa pondok pesantren salaf, seperti Pondok Pesantren Bendo, Pare, Kabupaten Kediri, KH Hayatul Makki, serta Pondok Pesantren Sarang, Rembang, KH Ali Masfud.

Dilihat dari riwayat pendidikannya, Mas Mansur tidak pernah mengenyam pendidikan formal. Pengetahuannya banyak ditimba dari sumber pengalaman hidup (*life experience*), belajar langsung dari kehidupan masyarakat atau ilmu kauniyah. Menurutnya, semua kehidupan masyarakat adalah *madrasah*. Dalam mengedukasi diri lewat pengalaman hidup, setiap ada kegiataan masyarakat, ia selalu mengambil tempat paling belakang dengan tujuan dapat leluasa melakukan proses pengamatan, pengenalan, menganalisa semua perilaku sosial (*bi al-kasb*)[13] sebagai materi ilmu dan hasil

[13] *Bilkasbi* adalah model pembelajaran dari pengalaman, pengamatan langsung subjek pada objek atau sumber pengetahuan Sumber pengetahuan yang dimaksud dapat berupa aktivitas keluarga, masyarakat atau alam semesta tanpa mengenal batasan waktu atau jenjang pendidikan.

kesimpulannya menjadi bahan perenungan.

Berawal dari ajaran leluhur, Mas Mansur belajar ilmu tabib secara turun temurun yang proses transformasinya melalui tulisan maupun tutur lisan. Sampai sekarang cara tersebut dipraktikkan oleh kiai kepada putra-putranya, berupa amalan doa yang harus dibaca dengan jumlah tertentu. Mas Mansur mendapatkan ilmu tabib melalui ijâzah dari ayahandanya, berupa zikir, bacaan salawat, dan doa yang lafal bahasanya tidak hanya Bahasa Arab tetapi juga Bahasa Jawa. Doa dimaknai sebagai penyiram dan pupuk: ia butuh benih atau bibit untuk melahirkan kekuatan (dalam bidang politik butuh institusi politik).[14]

Di kompleks Pondok Pesantren At-Tauhid, Mas Mansur tinggal beserta keluarga dengan aktivitas keseharinya mengajar kitab kuning kepada para santri yang tinggal secara menetap (*mukim)* maupun tidak menetap (*kalong*). Terdapat dua lembaga pendidikan yang terdapat di kompleks Pondok Pesantren At-Tauhid: (1) pesantren salaf dengan karakter model pendidikan tradisional (pengajian kitab kuning dengan sistem *sorokan* dan *badongan*) dan (2) pendidikan formal dengan karakter model pendidikan modern berikut jenjangnya: Taman Kanak-Kanak (TK), Madrasah Ibtidaiyah (MI), Madrasah Tsanawiyah (MTs), dan Madrasah aliyah (MA).

Di sela-sela kegiatan sebagai pendidik, Mas Mansur bereksistensi di dunia politik praktis dengan menyandarkan diri pada Partai Persatuan Pembangunan (PPP), mengikuti jejak ayahnya, KH Mas Thalhah, yang dulu aktif di Masyumi, PPP dan pernah menjadi pengurus Majelis Tarjih Muhammadiyah tingkat Pusat. Antusiasme KH Mas Mansur aktif di PPP lebih didasari oleh logika formal, yakni semangat untuk menyatukan umat Islam tanpa memandang latar belakang ideologi, ras maupun aliran. Politik dipahami sebagai alat dakwah yang syarat dengan muatan nilai,

---

[14] Mas Mansur, *Wawancara*, Surabaya, 15 Nopember 2010.

norma etika yang terpuji dan tidak dimainkan untuk memukul lawan, tetapi merangkul semua golongan. Politik bukan sebagai instrumen untuk mendatangkan kekuasaan semata, namun lebih dimaknai sebagai strategi untuk mewujudkan cita-cita kesejahteraan masyarakat luas yang berkeadilan.

B. Genealogi Tradisi Penyembuhan

Sebagai upaya untuk mengetahui lebih mendalam tradisi penyembuhan kiai tabib, perlu diungkap asal-usul historis (genealogi) dengan cara melacak sumber dan proses bagaimana awal mula kiai tabib memperoleh ilmu penyembuhan. Hasil pengamatan dan wawancara peneliti, secara sosial maupun kultural, di pondok pesantren yang menjadi objek penelitian dapat diklasifikasikan sebagai berikut. Pertama, tradisi penyembuhan kiai tabib diperoleh dari proses transmisi ilmu di pesantren, seperti proses pembalajaran atau disebut juga *aqaba al-'ilm*. Transmisi ilmu yang jamak dilakukan kiai tabib adalah dengan mewariskan ilmu tabibnya dengan memberi ijâzah kepada para santri di saat pengkajian kitab kuning secara umum, maupun transmisi secara khusus dengan jalan santri *sowan* ke kiai meminta diajari ilmu yang bersifat khusus.

Kedua, diperoleh melalui pengalaman eksplorasi batin berupa laku ajaran tasawuf. Eksplorasi batin yang dipraktikkan para kiai tabib dapat berbentuk *tirakatan* (puasa, *lek-lek-an*) *riyâdah,* dan *mujâhadah* sebagaimana yang diajarkan dan dipraktikkan oleh kiai terdahulu.

Secara implisit, identifikasi data menunjukkan bahwa semua kiai tabib yang menjadi objek penelitian memperoleh ilmu tabib melalui model transmisi ilmu, misalnya Abdul Hannan menerima ilmu tabib dari hasil *nyantri* di beberapa pondok pesantren. Salah satunya Pondok Pesantren Kencong, Kecamatan Pare, Kabupaten Kediri, yang diasuh oleh kakak beradik KH Ahmadi dan KH Zamroji.

Menurut pengakuan Abdul Hannan, keahlian yang dimiliki kedua kiai bersaudara tersebut berbeda. KH Ahmadi mempunyai kecenderungan untuk mengamalkan bacaan wirid dengan waktu yang lama dan jumlah yang banyak sesuai dengan isi kitab *Mujarrabat* dan kitab *Shams al-Ma'ârif,* sedangkan KH Zamroji adalah seorang ahli bidang ilmu syariat juga pengikut tarekat. Abdul Hannan memperoleh dua proses pembelajaran yang berbeda dari kedua gurunya secara bersamaan. Selama 11 tahun mengaji kepada KH Zamroji ia mendapatkan ijâzah, yakni (1) perintah mengumpulkan kitab kuning yang sudah dikaji mulai dari yang kecil (tipis) sampai yang besar (tebal), (2) mondok selama 22 tahun, (3) memperhatikan santri yang meminta diajari ngaji sewaktu-waktu dan tidak boleh menolaknya, (4) tidak boleh berpuasa sunah, tetapi selama kaki masih dapat dipakai berjalan di atas (*dompal/bancian*) batu untuk jalan ke masjid ia tidak diperkenankan makan, (5) perintah menjalankan salat jamaah secara istikamah (*nlanggengaken salat jamaah*) dan datang lebih awal untuk menjalankan salat jamaah selama tiga tahun dengan temannya sebanyak empat orang santri. Sementara KH Ahmadi mengajarkan laku sufi dengan jalan memperbanyak *riyâdah*. Cara tersebut dipraktikkan oleh KH Hannan selama menjadi santri sampai dengan sekarang. Adapun ritual *riyâdah* itu dilakukan dengan cara membaca salawat Nabi dan doa *tudhikul barakah*. Secara umum, KH Ahmadi mengajarkan dan mempraktikkan ilmu tasawuf. Contohnya, ia menukil ajaran imam al-Ghazâlî yang isinya ajaran menjalankan Ilmu: *memiliki ilmu banyak tanpa amal sama juga tidak berilmu*. Sementara Siti Aisyah menyampaikan sebuah ungkapan: *manfaatnya ilmu (khasiat) karena takutnya hamba (mengamalkan) kepada Allah.*[15]

Hingga saat ini, Abdul Hannan masih melestarikan model transmisi ilmu melalui pengajian kitab kuning di Pondok

[15] Abdul Hannan, *Wawancara*, Kediri 27 oktober 2010

Pesantren Fathul Ulum yang dikelolanya. Terdapat beberapa pengembangan baru dari cara yang lazim dipakai oleh pesantren (badongan dan *sorokan),* yakni model mengaji kitab *kilatan*[16] *yang biasa dipraktikan pada bulan Ramadan dan dilakukan tiap hari, mulai pagi sampai malam hari. Hal ini memungkinkan para santri mengkhatamkan lebih dari 30 kitab kuning dengan berbagai bidang ilmu hanya dalam satu tahun.*

Para santri yang mengikuti kajian kitab kuning model kilatan ini tidak hanya santri yang resmi yang mondok di Pesantren Fathul Ulum saja, tetapi juga datang dari berbagai daerah di tanah air. Rata-rata santri kilatan merupakan santri senior yang sudah mahir membaca kitab kuning. Tujuan mereka mengikuti kilatan adalah mendalami kitab kuning hingga khatam secara cepat. Setelah khatam, mereka selanjutnya meminta *ijâzah* kepada Abdul Hannan sebagai pamungkas pengkajian kitab. Terdapat dua tradisi ijâzah dipondok pesantren, yaitu (1) *ijâzah* tertulis dan (2) *ijâzah* lisan. *Ijâzah* tulis berupa doa dan lafal wirid atau rajah yang ditulis di atas kertas, kulit hewan, kain dengan tinta hitam, tinta emas dan lain sebagianya. sedangkan *ijâzah* lisan diberikan kepada mereka yang datang kepada kiai serta meminta *ijâzah* tersebut.[17]

Pada wilayah publik, Pondok Pesantren Fathul Ulum mengadakan ijâzah kubra dan *asma arto* kepada masyarakat umum. Tradisi *ijâzah* kubra dapat diikuti oleh siapa saja yang menghendaki memperoleh *ijâzah* dari kiai sedangkan *asma arto* kebanyakan diikuti masyarakat yang menginginkan keberkahan riski yang diperolehnya.

---

[16] Kata *kilatan* diambil dari bahasa Jawa yang artinya sangat cepat. Jadi konotasi mengaji kitab kilatan ialah proses membaca kitabnya sangat cepat, dengan cara memberi arti (*maknani*) kata-perkata kitab kuning yang berbahasa Arab dialih bahasakan ke dalam bahasa Jawa, (*Arab pegon*) Dengan demikian akan mudah dipahami oleh santri dikemudian hari manakala mereka menginginkan memperdalam lebih lanjut.

[17] Pengamatan, Kediri, 26 oktober 2010

Kedua tradisi tersebut dilaksanakan setahun sekali pada waktu menjelang bulan Ramadan. Pada lazimnya para santri yang berharap mendapatkan *ijâzah* dari Abdul Hannan melakukan beragam cara: ada santri yang datang langsung ke *dalem* kiai usai salat Subuh, sebelum kiai mengkaji kitab kuning dan meminta doa atau wirid tertentu, ada juga santri yang datang dengan menghadirkan wujud fisik kitab kuning yang telah dibaca (*balah*) kemudian meminta kiai untuk memberi ijazah doa dengan harapan diperkenankan untuk mengamalkan dan mengajarkannya kepada masyarakat ketika pulang ke pesantrennya masing-masing, mendapatkan *barakah* dari kiai agar ilmunya bermanfaat.

Konsep *barakah* atau berkah oleh para ulama yang mula-mula menyebarkah Islam di Indonesia disimbolkan dengan "berkat" atau oleh-oleh dari acara hajatan atau tasyakuran. Di kalangan pesantren, *barakah* didefinisikan secara singkat dengan kata majemuk *jalb al-khayr,* sesuatu yang dapat membawa kebaikan. Dalam tradisi pesantren terdapat beberapa tipologi barakah, di antaranya: barakah tempat, barakah manusia, barakah waktu, barakah rezeki. Perilaku santri di Pesantren Fathul Ulum banyak mempraktikkan barakah manusia. Tradisi ini disandarkan pada al-Qur'ân surah Maryam ayat 31 tentang anugerah barakah yang diterima Nabi Isa as., menyebabkan keistimewaan bahwa ke mana pun ia pergi, tempat yang ia singgahi dan siapapun yang bertemu dengannya mendapatkan barakah darinya: orang sakit jadi sembuh, yang susah menjadi mudah, dan sebagainya.

Doa *tudhik al-barakah* menjadi bukti kuat bahwa tradisi *ijâzah* sangat kental pada kehidupan pesantren. Doa tersebut diperoleh kiai Abdul Hannan dari KH Zamroji ketika ia menjadi santri di Pondok Pesantren Kencong. Hingga saat ini doa tersebut masih dibaca oleh Kiai Abdul Hannan setiap bakda subuh dan diikuti oleh para santri. Ritual doa tersebut diawali dengan bertawasul kepada Nabi Muhammad saw. beserta sahabat, Syaikh Abdul Qâdir Jailani, serta

para penulis kitab dengan membaca surah al-Fâtihah, kemudian surah al-Ikhlâs, surah al-Nâs, surah al-'Alaq, kemudian bacaan wirid dengan jumlah tertentu. Doa tersebut dibaca memakan waktu dua jam tanpa henti. Ini adalah waktu yang cukup lama untuk membaca doa. Banyak santri yang tidak kuat melakukannya sampai selesai. Hanya beberapa santri senior yang masih setia mengikuti ritual itu sampai selesai.

Demikian juga asal-usul tradisi penyembuhan Kiai Abdul Abdul Ghafur diperoleh dari proses transformasi ilmu di pondok pesantren Sarang, Kabupaten Rembang, kepada salah seorang kiai ahli penyembuhan yang bernama Mbah Hasbullah, atau terkenal dengan sebutan Mbah Bolah. Keahlian yang dimiliki oleh Mbah Bolah adalah metode penyembuhan yang merujuk pada kitab *Shams al-Ma'ârif*.

Hisbulah Arif, menantu Kiai Abdul Ghafur, menuturkan bahwa upaya untuk mendapatkan ilmu penyembuhan pada mbah Bolah dilalui dengan susah payah dan penuh perjuangan. Pada awalnya santri yang berjumlah 15 orang datang ke rumah Mbah Bolah untuk menuntut ilmu penyembuhan, tetapi semuanya ditolak. Para santri harus pulang dengan tangan hampa. Hanya Abdul Ghafur yang bersikukuh untuk tidak meninggalkan rumah Mbah Bolah sebelum ia berhasil. Abdul Ghafur melalui perjuangan yang panjang, sikap pantang menyerah menghadapi ujian, meski ditolak terus menerus. Tiap malam ia harus tidur di teras rumah Mbah Bolah. Hal itu meluluhkan hati Mbah Bolah. Akhirnya Abdul Ghafur diterima sebagai santri Mbah Bolah dan diajari isi kitab *Syams al-Ma'ârif* hingga tamat.[18]

Untuk mendapatkan ilmu dibutuhkan niat dan komitmen yang kuat, agar ilmu tersebut berbuah manfaat. Untuk memperluas wawasan dan pengalaman, Kiai Abdul Ghafur juga mendalami ilmu

---

[18] Hisbullah Arif, *Wawancara,* Lamongan, 1 Desember 2010.

tasawuf kepada KH Juwaini, dengan mengaji kitab besar *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn* karya Imam al-Ghazâli. Telaah atas kedua kitab kuning yang didalami Abdul Ghafur ketika *nyantri* dulu senantiasa dilestarikan melalui pengajian rutin di Pondok Pesantren Drajat. Proses *modelling* (peniruan) transformasi ilmu itu nampak jelas sampai sekarang dalam metode pengajian yang dilakukan dengan cara *sorokan* dan *badongan*. Sedangkan untuk eksternal masyarakat umum, pengajian dilakukan setiap hari Jumat pagi. Kitab kuning yang dikaji adalah kitab *Ihyâ Ulûm al-Dîn* dan kitab *Shams al-Ma'ârif* secara bergantian. Sampai saat ini tradisi *aqabat al-'ilmi* tetap dilanggengkan oleh Kiai Abdul Ghafur di Pondok Pesantren Sunan Drajat dengan mengkaji kitab *Ihyâ Ulûm al-Dîn* dan Shams al-Ma'ârif. Materi kedua kitab tersebut mendapatkan respek yang tinggi dan serta respon positif dari masyarakat luas. Pengurus pondok pesantren akhirnya mengupayakan pengajian kitab kuning tersebut dilakukan siaran ulang dengan menggunakan pemancar radio milik Pesantren Sunan Drajat, dengan tujuan agar jangkauan siarannya semakin luas dan diterima para pemirsa di luar komunitas pesantren.

Di luar pesantren, Abdul Ghafur hampir tiap malam mengisi pengajian dari satu kota ke kota lain, bahkan terkadang ke luar propinsi. Materi pengajian di luar pesantren lebih banyak berbicara tentang bagaimana mengelola hati sesuai dengan ajaran para sufi. Di akhir pengajian Abdul Ghafur biasanya memberikan ijâzah berupa wirid kepada para jamaah, misalnya keutamaan surah al-Fâtihah bila dibaca dengan hutingan ganjil 7,11, 31,41, 73 dan seterusnya. Semakin berat suatu permintaan atau masalah, maka dianjurkan untuk membaca lebih banyak. Hal ini dianalogikan dengan minum obat: semakin berat suatu penyakit, maka semakin besar dosis yang harus diminum oleh pasien.

Sejak kecil, Abdul Ghafur sudah menjalani hidup *riyâdah* (*tirakatan*) dengan menjalani puasa selama bertahun-tahun dan

mendalami ilmu beladiri. Pengaruh dari laku batin tersebut sangat bermanfaat untuk merangkul dan mengumpulkan anak-anak muda di desa sekitar makam Sunan Drajat dan selanjutnya dididik ilmu agama sekaligus ilmu kanuragan.

Artikulasi perjalanan hidup *tirakatan* Abdul Ghafur pada masa lalu dilestarikan oleh santri dengan wujud rumah *angkring* (gubuk kecil) yang masih banyak dijumpai pada komplek pesantren Sunan Drajat. Santri penghuni rumah angkring secara sadar mendedikasikan umurnya selama menuntut ilmu dengan hidup sederhana. Walaupun kapasitas bangunan pondok pesantren masih mencukupi, tradisi angkring sampai sekarang masih dilestarikan oleh para santri. Bedanya, jika dahulu tradisi angkring dijadikan sebagai simbol hidup sederhana sekaligus proses menghayati ilmu, sekarang penghuni rumah angkring benar-benar dihuni oleh para santri yang tidak mempunyai biaya untuk mondok karena keterbatasan ekonomi keluarga. Semangat untuk mengabdi pada kiai sambil belajar agama menjadi motivasi para santri yang menghuni rumah angkring. Sebagai rasa terima kasih atas kesedian Abdul Ghafur menerima mereka sebagai santri, mereka rela membantu kiai sebagai tenaga tukang bangunan di Pondok Pesantren Sunan Drajat. Untuk membedakan santri *mukimin* dengan santri penghuni rumah angkring, yang terakhir ini biasanya disebut dengan istilah *santri pekerja*.

Selaras dengan tradisi di atas, *Ensiklopedia Ulama Nusantara Riwayat, karya dan sejarah Perjuangan157 Ulama Nusantara* (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), Agoes Ali, pengasuh Pondok Pesantren Bumi Salawat, juga mempunyai tradisi yang sama dengan kiai-kiai tabib lain, yaitu menjalani proses mondok di beberapa pesantren dengan cara berpindah-pindah *rihlah* (mengembara) dan dengan waktu yang sangat pendek antara 1-3 bulan. Agoes Ali pernah agak lama mondok di pesantren yang diasuh oleh di KH Abdul Hamid Kabupaten Pasuruan, di Pondok Pesantren

Salafiah KH Mas Tholhah di Sidoresmo, Kota Surabaya, serta KH Muis di Kecamatan Besuki Kabupaten Situbondo. Agoes Ali belajar kepada ketiga kiai tersebut karena meyakini bahwa mereka adalah kiai yang ahli *rûhiyah* (batin) dan mempunyai nilai lebih dibanding kiai-kiai lain yang ahli fiqh.

Kiai Abdul Hamid dipandang masyarakat sebagai salah satu dari para wali yang kharismatik. Penilaian masyarakat terhadap sosok Kiai Abdul Hamid sebagai kiai yang luar biasa tidaklah berlebihan, karena *'amaliyah* yang dilakukannya menunjukkan kualitas seorang sufi yang telah mencapai maqam zuhud yang mewakafkan hidupnya untuk agama. Secara formal ia tidak berkiprah dalam percaturan politik nasional, namun spirit dan pengaruhnya sangat dapat dirasakan masyarakat luas hingga tingkat nasional. Semasa hidupnya banyak tokoh nasional datang untuk meminta nasihat dalam mencari solusi untuk memecahkan persoalan bangsa. Kekuatan spiritualitas kiai Abdul Hamid inilah yang menjadi daya tarik Agoes Ali untuk nyantri lebih lama dibanding di pesantren yang fokus pada bidang sharî'ah.

Dilihat dari latar belakang keagamaan, leluhur Agoes Ali mempunyai tradisi *tirakat* yang kuat. Mbah Muhdor salah satunya melakukan *tirakatan* puasa dengan istikamah. Sebagai contoh, ketika berpuasa menu makan yang disantap Mbah Muhdor pada sahur dan berbuka selalu sama. Selain itu, ia selalu menjaga tradisi silaturahmi dengan para kiai, membawa bekal apa adanya, dan setiap beristirahat di suatu tempat ia selalu mengajarkan ilmu agama kepada masyarakat. Sikap rela berkorban untuk agama Allah ditunjukkan dengan perilaku nyata dalam menjalankan dakwah: Agoes Ali menyediakan modal dakwah secara mandiri. Modal meteri yang diperoleh dari hasil usaha ia kumpulkan sedikit demi sedikit, tanpa mengantungkan diri kepada pihak lain.

Menurut Gus Syaiful, teori ini disebut *rembes madu*. Artinya, setiap perbuatan baik yang ditanam oleh seseorang, maka ia akan

mendatangkan kebaikan pula. Jika pelakunya tidak mendapatkan manfaat langsung, maka keturunannya yang akan mendapatkan kebaikannya. Keahlian penyembuhan ayahnya sedikit banyak juga merupakan andil tidak langsung dari proses *tirakatan* para leluhur, atau dalam istilah tasawuf disebut *khashâf*.[19]

Ada ciri berbeda dalam tradisi penyembuhan yang dilakukan Agoes Ali dibanding kiai tabib lainnya. Jika kiai tabib lainnya sering memberikan rajah atau doa kepada pasien yang bentuk teksnya berupa cuplikan dari kitab-kitab kuning, Agoes Ali Mashuri justru memberikan doa berupa bacaan salawat kepada setiap pasiennya. Tidak ada perbedaan bentuk lafal atau jumlah teks salawat yang diberikan kepada setiap pasien meski penyakit yang diderita mereka berbeda, ringan dan beratnya, atau masalah yang dihadapi mereka tak sama, besar dan kecilnya. Jadi, setiap orang yang datang dan berharap penyembuhan kepadanya selalu diberi lembaran kertas yang isinya bacaan salawat Nabi.

Terdapat beberapa jenis salawat yang diamalkan Agoes Ali Mashuri dan jamaahnya. Ada salawat *nûr al-dhâtî*, salawat *fâtih*, salawat *munjiyât,* dan lain sebagainya. Untuk kepentingan dakwah semua jenis bacaan salawat dihimpun oleh Agoes Ali Mashuri dalam satu kitab.

Sedangkan tradisi penyembuhan Kiai Mas Mansur diperoleh dari ajaran leluhurnya yang secara turun temurun proses transformasinya dilakukan, baik melalui tulisan maupun lisan. Hingga sekarang kebiasaan tersebut terus diajarkan oleh kiai kepada putra-putranya, berupa doa dan wirid yang harus dibaca dalam jumlah tertentu. Kiai Mas Mansur mendapatkan ilmu tabib melalui ijâzah dari ayahnya, berupa zikir, bacaan salawat, dan doa yang lafal atau teksnya tidak hanya Bahasa Arab tetapi juga Bahasa Jawa. Dalam pandangannya, doa adalah penyiram dan pupuk. Oleh karena itu, ia memerlukan benih agar dapat menumbuhkan kekuatan.

[19] Syaikul Islam, *Wawancara*, Tanggulangin, 3 Januari 2011.

Masih banyak pondok pesantren yang secara genealogi berdiri atas landasan ikatan kekerabatan dari satu leluhur, misalnya pesantren-pesantren di kampung Sidosermo. Realita ini, secara struktural, menyebabkan pesantren memiliki karakteristik watak tradisi dan kultur yang tidak jauh berbeda. Salah satu bukti kesamaannya ialah: masing-masing kiai pendiri pondok pesantren mempunyai keahlian tradisi penyembuhan. Sumber tradisi dan teknik penyembuhan yang digunakan juga tidak jauh berbeda, yaitu seputar *ijâzah, rajah*, air asma' dan wirid.

Penulis melihat ada fenomena sosial berupa mobilisasi massa yang datang ke rumah Kiai Mas Mansur dengan berbagai motif dan tujuan. Mulai dari orang-orang yang datang untuk berobat, pedagang yang bermasalah, santri yang meminta *ijâzah* untuk mengamalkan kitab kuning yang sudah ia khatamkan, dan lain sebagainya. Mereka kemudian diberi doa, *rajah*, atau air yang sudah diberi barakah asma'. Teks doa, *rajah* dan *asma*' dalam air tersebut bisa dilacak pada sumber literaturnya, yakni kitab *Shams al-Ma'ârif* atau kitab *Aufâq* yang berisi tentang rumus-rumus *wifiq*. Beberapa teks tulisan rajah yang terdapat pada kitab *Shams al-Ma'ârif* yang menggunakan *Asmâ' al-husnâ* diyakini untuk tenaga batin.

Penerimaan pasien di rumah atau di tempat praktiknya secara tidak langsung memunculkan proses interaksi simbolik berupa pembelajaran pengalaman yang bersifat empiris. Apa yang dilakukan oleh kiai akan dilihat dan direkam secara jelas oleh anaknya, dan ia menjelma sebagai persepsi yang terakumulasi dalam waktu lama, membentuk pola pikir (*mindset*) yang kemudian akan mawarnai konsep ilmu pengetahuan.

Tabel 3

Genealogi Tradisi Penyembuhan Kiai

Nama	Asal Usul
KH. Abdul Hannan Mashum	1. Belajar dari pesantren dengan mengkaji kitab-kitab Penyembuhan. 2. Mempraktikkan ajaran para sufi *(riyâdah,Mujâhadah*, puasa *ngrowot*, manaqiban, zikir *[awrâd], tarîqah al-'ulûm).*
KH. Ali Mashuri	1. Belajar dari pesantren, terutama kiai khas terkait dengan aspek batin. 2. Eksperimen dan pengalaman langsung
KH. Abdul Ghafur	1. Belajar kepada kiai tabib 2. Mempraktikkan ajaran para sufi (puasa, tirakatan, dan lain-lain) 3. Belajar dari pengalaman
KH. Mas Mansur	1. Belajar dari keluarga melalui praktik langsung

C. Epistemologi Tradisi Penyembuhan Kiai tabib

Menyoroti asal usul kiai-kiai tabib dalam melakukan tradisi penyembuhannya harus pula disertai dengan pemahaman tentang kerangka berpikir yang melekat pada proses belajar mengajar yang dilakukan mereka, yang secara metodologis dibentuk oleh beberapa sumber pengetahuan. Islam adalah sebuah agama yang menempatkan ilmu pengetahuan pada status yang istimewa. Allah swt. akan meninggikan derajat orang-orang yang beriman dan orang-orang yang berilmu di antara kaum muslimin. Wahyu pertama yang diterima oleh Nabi dimulai dengan perintah Ilahi: *iqrâ'* (bacalah). Ayat berikutnya menegaskan bahwa Allah mengajarkan manusia mengenai bagaimana dan apa yang belum diketahui dengan pena (*qalam*). Ayat ini menunjukkan arti pentingnya membaca sebagai suatu aktivitas intelektual dan menulis yang dilambangkan dengan *qalam*, dalam proses belajar mengajar secara luas. Ajaran *iqrâ'*

adalah satu seruan pencerahan intelektual yang telah terbukti mampu mengubah peradaban manusia dari masa kegelapan moral intelektual, membawanya ke peradaban tinggi di bawah petunjuk Ilahi.

Sejalan dengan bergulirnya waktu, Rasulullah menyampaikan ayat-ayat al-Qur'ân kepada para sahabat. Di antara para sahabat beliau terdapat Zayd ibn Thâbit yang menuliskan ayat-ayat tersebut pada batu, kulit binatang, atau pelepah pohon kurma. Tradisi literasi pada masa awal tersebut dikembangkan hingga kini di lembaga-lembaga pendidikan Islam di Indonesia, termasuk pondok pesantren.

Hasil studi lapangan menunjukkan bahwa sumber pengetahuan kiai tabib dibentuk oleh tradisi literasi (kajian kitab Kuning) dengan otoritas teks yang diadopsi dari kitab suci (al-Qur'ân dan al-Hadîth) dan kitab kuning yang ditulis oleh ulama-ulama klasik berbahasa Arab, dalam berbagai disiplin ilmu, termasuk bidang penyembuhan. Teks kitab kuning secara independen diposisikan sebagai sumber utama dalam mencari formula dan resep penyembuhan di saat kiai tabib melakukan praktik penyembuhan. Isi kitab tersebut selanjutnya ditafsirkan dan praktikkan oleh kiai tabib sesuai dengan kebutuhan pasien.

Meminjam Istilah Hermeneutika, teks kitab kuning merupakan konsep atau gagasan yang memerlukan penemuan makna sesungguhnya yang tersembunyi di baliknya. Konsep atau gagasan mempunyai beberapa fungsi, yakni fungsi laten, fungsi manifes, fungsi ekuivalen, *nadariyyah al-ma'rifah, al-ishrâqi, irfâni, labensphilasophia, apoche*.[20]

Terdapat perbedaan pendekatan kiai dalam menafsirkan dan mempraktikkan isi kitab penyembuhan. Perbedaan pendekatan tersebut antara lain adalah:

[20] Khozin Afandi, *Hermeneutika dan fenomenologi dari teori ke Praktik* (Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2007), 55.

Pertama, bersifat *tekstual-formalis* sebagaimana isi kandungan kitab, tanpa melakukan reduksi sedikit pun. Artinya, kiai tabib akan mengikuti tata-cara atau *standar opration sistem* (SOP) sebagaimana bunyi teks, tanpa ada interpretasi baru dalam melaksanakan penyembuhan. Dalam istilah ilmu tafsir hal seperti ini bisa ditemukan dalam ayat *muhkamât* di mana makna teksnya sudah jelas tanpa penafsiran.

Kedua, bersifat *tekstual-fungsional* di mana kiai menggunakan bahan rujukan kitab kedokteran disertai dengan kombinasi terhadap hal-hal baru dari hasil pengalaman dan pengetahuan dalam upaya penyembuhan. Kiai Hannan Ma'shum, misalnya, menangani pasien dengan cara mengambil beberapa sumber rujukan kitab tabib seperti *Shams al-Ma'ârif* dan *Sullam al-Futûhât* sebanyak 15 jilid yang ditulis sendiri oleh Kiai Abdul Hannan. Setiap satu tahun Ia menulis satu jilid kitab penyembuhan (*tib*) dimulai tahun 1995. Kitab-kitab itu antara lain adalah *Sullam al-Futûhât* dan *Silah al-Mubaliqin* (wirid untuk para mubalik). Kedua kitab tersebut sebagian isi teksnya diambil dari kitab-kitab yang dikaji, di samping juga hasil ijâzah dari para kiai. Selain itu, keduanya berisi tuntunan doa dan cara praktis di dalam menyelesaikan persoalan penyakit, memudahkan rezeki, memudahkan perdagangan dan lain sebagainya.

Berdasarkan pengamatan peneliti, terdapat beberapa bukti yang memperkuat asumsi bahwa kiai Abdul Hannan selalu menggunakan teks kitab sebagai bahan rujukan penyembuhan. Misalnya, ada seorang pasien yang terkena stroke dan sudah beberapa hari hilang kesadaran. Keluarganya datang ke rumah kiai Hannan dengan tujuan mendapatkan obat alternatif. Kiai Abdul Hannan kemudian menuliskan beberapa potongan surah al-Qur'ân di atas kertas dan memberikankanya kepada keluarga pasien untuk kemudian dicampurkan ke dalam air, lalu diminumkan. Di saat memberikan kertas yang berisi potongan ayat tersebut, Kiai Abdul

Hannan membacakan surah al-Fâtihah dengan jumlah tertentu. Menurut pengakuan Kiai Abdul Hannan, surah al-Fâtihah itu mempunyai fungsi yang banyak sesuai dengan apa yang diyakini oleh pasiennya.

Beberapa keutamaan surah al-Fâtihah dan surah-surah lain dijelaskan dalam kitab *Mujarrabat* dan *Shams al-Ma'ârif*. Surah al-Fâtihah adalah salah satu surah dalam al-Qur'ân yang disebut Allah sebagai *shifâ'* (obat penawar). Ia merupakan obat bagi penyakit yang bersifat hakiki (yang menimpa badan) dan penyakit penyakit yang bersifat maknawi (yang menimpa hati). Ia juga merupakan obat untuk orang sakit karena terkena *ain* (hipnotis), kerurupan jin, dan sejenisnya. Dengan izin Allah swt., orang sakit akan sembuh jika bacaan tersebut berasal dari hati seorang mukmin yang benar-benar yakin kepada Allah. Dengan syarat, keyakinan itu kuat dan terhubung antara orang yang membacakan dengan orang yang dibacakannya. Allah akan memberikan kesembuhan bagi si sakit.

Al-Qur'ân juga merupakan obat bagi penyakit maknawi, seperti penyakit ragu-ragu (*shakk*), *shubhât* (keracunan), kufur, dan kemunafikan. Penyakit maknawi jauh lebib berbahaya daripada penyakit badan.

Tidak jauh berbeda dengan kiai tabib lainya, Agoes Ali juga menggunakan rujukan dari beberapa referensi kitab kuning dalam melakukan penyembuhan, misalnya *al-Barakah, al-Jali, Râtib al-Haddâd*. Di samping itu, ia juga mempergunakan pengalaman empisis untuk memperkuat penyelidikan secara langsung dengan pendekatan rasional. Kitab *Râtib al-Haddâd* yang disusun oleh Agoes Ali merupakan kumbulan bacaan salawat Nabi dari berbagai penulis. Bacaan salawat Nabi yang dipilih olehnya terdiri dari dua jenis, yaitu *salawat ma'tsûrah* (lafalnya disusun oleh Rasullah sendiri) dan salawat *ghair al- ma'tsûrah* (redaksinya disusun oleh selain Nabi Muhammad saw.). Ciri utama dari penyembuhan

Agoes Ali ialah: ia selalu memberikan kertas yang berisikan bacaan salawat Nabi Muhammad saw. kepada setiap pasien yang datang ke pesantren Bumi Salawat. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kerangka pemikiran Agoes Ali tidak lepas dari teks kitab kuning yang menjadi sumber rujukan di dalam penyembuhan terhadap pasien.

Pendekatan rasional ditunjukkan dari sebuah fakta di Jepang: pernah ada sebuah penelitian dengan melakukan doa bersama yang diwakili oleh para tokoh agama pada sebuah danau. Hasilnya, ternyata masing-masing air yang didoakan oleh para tokoh agama—setelah diklasifikasi—warnanya berbeda-beda. Air yang dibacakan doa oleh ulama Islam warnanya paling baik, dan terdapat kristal molekul yang hidup. Oleh karena penelitian ini, banyak orang Jepang masuk menjadi Mualaf (masuk Islam).

Tabel 4

Epistemologi Tradisi Penyembuhan Kiai tabib

Nama	Sumber Penyembuhan
KH. Abdul Hannan	Otoritas teks (bayânî) dan laku tasawuf (irfânî)
KH. Agoes Ali Mashuri	Otoritas teks, laku tasawuf (irfânî) dan pengalaman
KH. Abdul Ghafur	Otoritas teks, laku tasawuf, eksperimen
KH. Mas Mansur	Otoritas teks (bayânî)

D. Metode dan Media Tradisi Penyembuhan

Menurut Agoes Ali, media penyembuhan bisa menggunakan alat dan media apapun, misalnya air, rajah, doa, dan benda-benda. Ada beberapa alasan yang melatarinya. Pertama, sebagai sugesti. Masih menurut Agoes Ali, sugesti adalah separo obat yang dilandasi oleh pola berpikir positif. Dalam bahasa teologi, hal ini disebut *husn al-dan* (berbaik sangka). Sebagai contoh, Agoes Ali meminta peneliti untuk membawa orang gila di halaman pesantren. Orang tersebut tidak diapa-apakan layaknya pasien yang harus diterapi

atau dirawat, tetapi ia menjamin pasien tersebut akan sembuh dari kegilaannya. Menurutnya, proses penyembuhan orang gila tersebut lebih dikarenakan faktor kejiwaan (psikologi) para orang tua pasien dan pasien yang meyakini bahwa Agoes Ali dapat menyembuhkan orang sakit. Jadi, proses penyembuhan pasien membutuhkan sugesti.

Sugesti dapat berbentuk berbagai macam atribut dan asoseris, sesuai dengan pilihan dan karakteristik seseorang. Misalnya, seorang dukun yang memajang hiasan atau asesoris yang menyeramkan di tempat praktiknya, maka si pasien akan tepengaruh secara mental dan pikiran tentang kekuatan sang dukun. Begitu juga dengan rumah kiai yang diberi hiasan seperti kaligrafi *Asmâ' al-husnâ*, lafal salawat Nabi, atau foto Masjid al-Haram, dengan sendirinya orang yang masuk ke rumah kiai tabib tersebut akan merasakan kenyamanan.

Agoes Ali memberikan suatu ilustrasi dari para jamaahnya yang meminta air yang sudah didoakan (*ijâzah*) untuk obat penyembuhan keluarganya. Setibanya di rumah sang suami marah-marah kepadanya karena perilaku tersebut dianggap perbuatan bi'dah, takhayul dan ia tidak masuk akal. Sebagai bukti tentang kemujaraban air tersebut, sang suami meminta istrinya untuk menyiramkan pada pohon bunga yang sudah mati jika benar-benar ampuh, maka sang istri menyiramkan air ke pohon itu. Ternyata, pohon tersebut hidup kembali.

Menurut pengalaman Gus Saiful, biasanya media penyembuhan penyakit fisik berupa air, kambing, dan roti. Sedangkan untuk kepentingan non fisik (memperlancar membayar hutang) bisa dilakukan dengan ritual puasa. Pada prinsipnya, Agoes Ali lebih memberikan dorongan jiwa (sugesti) kepada pasiennya. Sebagai contoh, setiap melakukan proses penyembuhan Agoes Ali selalu membesarkan hati si pasien. Contoh lain, ada seorang pasien datang

kepadanya dalam keadaan perut membesar yang didiagnosis dokter dari hasil laboratorium tidak mengandung penyakit apa-apa. Agoes Ali mengatakan kepada pasien, *"Nggak loro opo-opo sampean. Wis waras* (Kamu tidak sakit apa-apa. Sudah sembuh.)*"* Hasilnya, pasien tersebut sembuh dari penyakitnya dan perutnya kembali normal.

Media penyembuhan lain adalah dengan menggunakan media kambing. Caranya, Agoes Ali menulis doa dan nama pasien di sebuah kertas, kemudian kertas itu dikalungkan di leher kambing selama beberapa hari. Selanjutnya, kambing itu dipotong untuk dicek apakah penyakit orang tersebut telah pindah ke kambing tadi atau tidak.

Ada beberapa amalan yang dilakukan oleh Agoes Ali secara istikamah. Pertama, membaca salawat Nabi pada setiap pengajian rutin yang dilaksanakan di pesantren Bumi Salawat pada hari Senin malam dan Kamis malam, pukul 18.30 WIB. Pengajian itu dilaksanakan di kompleks masjid pesantren. Menurut persepsi Gus Saiful, bacaan salawat Nabi menjadi solusi bagi segala masalah. Sebagaimana Hadîth Rasulullah yang menceritakan bahwa ada seorang sahabat bertanya kepada beliau. "Ya Rasul, seperempat doaku untuk engkau." Rasulullah menjawab, "Itu baik dan perlu ditambah." Orang itu berkata, "Bagaimana kalau setengahnya." Nabi menjawab, "Itu lebih baik." Orang itu berkata, "Kalau begitu, seluruh doaku untuk engkau." Nabi menjawab, "Maka Allah akan mencukupi segala urusanmu."

Alasan kedua, menurut Agoes Ali, adalah perilaku kiai yang selalu berusaha untuk membersihkan hatinya dari kotoran-kotoran batin yang bersumber dari selain Allah. Pandangan ini sesuai dengan hadîth Nabi yang mengatakan, "Doa yang diucapkan oleh hamba yang bersih hatinya akan dikabulkan. Sebaliknya, doa yang dipanjatkan oleh seorang hamba yang hatinya kotor tidak akan terkabul." Agoes Ali menambahkan, ada syarat-syarat di mana

doa bisa *mustajâbah*. Antara lain: harus didasari oleh sikap yakin, dilakukan secara istikamah, berlaku jujur, tidak melihat perempuan lain selain yang halal (muhrim), dan tidak berbohong.

Dalam pengajian umum Agoes Ali biasanya memberikan beberapa doa dan ijâzah kepada para jamaah agar senantiasa sehat. Misalnya, membaca bacaan *hauqalah* (*lâ haula walâ quwwata illâ billâh al-'aliy al-'azhîm*) sebanyak tiga kali sebagai obat sakit jantung dan stress. Melalui pengajian umum, ia juga memberikan beberapa ijâzah secara langsung kepada para jamaah.

Untuk mengukuhkan pandangannya tentang konsep penyakit, Agoes Ali merujuk kepada beberapa pemikiran Hipokrates. Pertama, pikiran dan hati dapat menjadi obat sekaligus dapat menjadi sumber penyakit. Pikiran dan hati menjadi obat manakala pikiran berfungsi secara positif (*husn al-dan*) dan tidak terdapat penyakit hati (marah, tamak, iri hati, dan lain-lain). Sebaliknya, hati dan pikiran menjadi penyakit manakala ia berfungsi secara negatif (*negative thingking*, s*û' al-dan*) dan berpenyakit hati (riya, pemarah, sombong, tamak, dan lain-lain). Jadi, orang sehat itu pikirannya sederhana. Contohnya, perempuan yang pemurung besar kemungkinan akan terjangkit kanker servik.

Kedua, menurut Hipokrates, obat yang baik adalah obat yang terdapat di lingkungan/daerah di mana si pasien tinggal. Terkecuali obat yang secara umum dijelaskan dalam sunnah Rasul, seperti jinten hitam (*Habbat al-Sawdâ'*), madu, dan lain-lain).

Ada fakta menarik yang disampaikan oleh Pak Ahmad, seseorang yang penah disembuhkan oleh Agoes Ali. Pada tahun 1995 ia pernah lumpuh. Kemudian ia datang ke rumah Agoes Ali Mashuri dengan harapan dapat diberi ijâzah atau doa kesembuhan. Jauh di luar perkiraan pak Ahmad, ia tidak diberi doa atau ijâzah, malah diminta untuk membeli nasi soto di depan rumahnya.

Awalnya Pak Ahmad sulit untuk menerima saran Agoes Ali, karena sekilas tidak masuk akal. Karena ingin sembuh, permintaan itu dituruti oleh Pak Ahmad. Ia membeli nasi soto dan memakannya. Hasilnya, setelah makan nasi soto tersebut penyakit lumpuh yang dideritanya sembuh total!

Selain sugesti, Agoes Ali mengaku menggunakan pendekatan penyembuhan dengan rasionalitas. Artinya, dalam proses penyembuhan selalu ada logika yang dapat menjelaskan sebab musabab suatu penyakit. Nass yang mengatakan *kulû wa ishrabû walâ tusrifû,* yakni larangan untuk makan berlebihan, justru banyak dipraktikkan oleh orang Barat, misalnya dengan melaksanakan puasa sebagai diet: tidak makan sebelum lapar, berhenti makan sebelum kenyang. Dalil nass di atas menurutg Agoes Ali banyak menginspirasi ilmuwan kesehatan Barat dalam membuat formulasi hidup sehat tanpa obat.

Masyarakat sekarang banyak terjangkit berbagai penyakit karena, salah satu faktor pemicunya, gaya hidup yang serba instan (siap saji, siap pakai) tanpa memperdulikan proses. Contoh konkretnya ialah fenomena sebagian masyarakat yang ingin tampil langsing dengan menempuh jalan mengkonsumsi obat pelangsing tanpa olah raga, ingin cantik dengan jalan operasi plastik atau suntik silikon.

Berawal dari ajaran leluhur, Kiai Mas Mansur belajar ilmu tabib secara turun temurun yang proses transformasinya melalui tulisan maupun tutur lisan. Sampai sekarang cara tersebut dipraktikkan oleh kiai kepada putra-putranya, berupa amalan doa yang harus dibaca dengan jumlah tertentu. Kiai Mas Mansur mendapatkan ilmu tabib melalui ijâzah dari ayahandanya, berupa zikir, bacaan salawat, dan doa yang lafal bahasanya tidak hanya Bahasa Arab tetapi juga Bahasa Jawa. Doa dimaknai sebagai penyiram dan pupuk: ia butuh benih atau bibit untuk melahirkan kekuatan (dalam bidang politik, ia butuh institusi politik).

Sumber pengetahuan ilmu tabib, menurutnya, berasal dari nilai-nilai di luar akal, yaitu barakah, istikamah, dan kejujujuran. Dasar argumen naqlinya ialah *wamâ ûtîtum min al-'ilmi illâ qalîla*, bahwa manusia hanya diberi ilmu sangat sedikit. Nilai di luar akal (barakah, kejujuran, istikamah) diikuti niat untuk mendekatkan diri kepada Allah (*habl min al-Allâh*). Hasil akhirnya tergantung kepada Allah.

Konsep ilmu barakah ditempuh dengan jalan ilmu dan kepasrahan. Buahnya adalah *amaliyah* (lahir dan batin). Amaliyah yang sesuai dengan muatan ilmu tauhid akan melahirkan *al-karâmah* (kemuliaan) yang akan menjadi *uswah hasanah* (teladan) atau praktik nyata dalam kehidupan. Berikutnya, maqam '*uswah hasanah* akan meningkat menjadi *karamah* (kharisma). Dari sifat inilah akan muncul ilmu hikmah. Ketika kiai sudah bisa mencapai derajat ini, menurutnya, maka ia mempunyai keistimewaan yang dapat digunakan untuk apapun, termasuk menyembuhkan orang sakit.

Dalam sebuah riwayat disebutkan, suatu saat dalam sebuah peperangan Nabi Musa merasakan perutnya sakit. Ia pun memohon kesembuhan kepada Allah. Allah SWT mewahyukan kepada Nabi Musa untuk mengambil dan mengkonsumsi jenis tumbuh-tumbuhan yang berada di suatu gunung. Tanpa pikir panjang, Nabi Musa berjalan menuju gunung yang dimaksud. Ajaibnya, sebelum Nabi Musa berhasil mengambil daun yang dimaksud, rasa sakit Nabi Musa hilang. Ia pun tidak jadi memetiknya.

Setelah itu, tidak lama berselang, saat rasa dalam sakit perut Nabi Musa kembali kambuh. Ia pun langsung memetik dan makan daun tersebut hingga kenyang. Anehnya, sakit perrutnya tidak sembuh. Nabi Musa mengadu kepada Allah. Lalu turunlah wahyu: *engkau tidak meminta kesembuhan kepada-Ku, maka engkau tidak sembuh. Akulah yang memberi kesembuhan itu, bukan daun itu*.

Menurut Kiai Mas Mansur, hukum Allah ada dua macam.

1. Hukum kausalitas yang bekerja sesuai dengan hukum sebab akibat. Misalnya, kelahiran seorang anak di dunia disebabkan oleh adanya bapak dan ibu.
2. Hukum *dilalah kersane Allah*. Artinya, semua hukum bisa terjadi karena campur tangan Allah. Contohnya, Nabi Adam lahir tanpa bapak dan ibu. Nabi Ibrahim tidak hangus dibakar. Nabi Isa lahir dari seorang perempuan perawan yang tidak pernah kawin.

Pada hakikatnya, manusia diciptakan dengan tujuan ibadah. Allah berfirman, *wamâ khalaqtu al-jinna wal al-insa illâ liya'budun*. Sedangkan Alam diciptakan sebagai alat (media) untuk beribadah. Jika manusia tidak beribadah dan alam tidak digunakan sebagai sarana beribadah, maka semua kenikmatan akan di kurangi oleh Allah.

Menurut Gus Mamad, menantu Kiai Mas Mansur, suatu hari Kiai Mas Mansur mendapati seorang pasien keturunan Cina dan non muslim. Ia sedang terkena sakit perut yang parah. Ia sudah berobat menemui beberapa dokter, tapi belum juga sembuh. Orang itu kemudian meminta obat sakit perut kepada Kiai Mas Mansur. Awalnya, Kiai bingung obat apa yang harus diberikan, sebab pasiennya adalah non muslim, dan tidak mungkin ia memberi doa dengan cara Islam. Kiai Mas Mansur akhirnya mengambil bekas air wudu dari bak mandi sebagai obat orang tersebut. Pasien itu meminum air tersebut hingga habis. Akibatnya, ia muntah berat. Semua isi perut pasien tersebut keluar. Hasilnya, sakit perutnya sembuh.

Contoh lain, ada salah seorang dari keluarga orang Arab yang sering sakit-sakitan. Mereka meminta nasihat kepada Kiai Mas Mansur. Ia memberi saran untuk mengganti engsel pintu di rumah orang tersebut, diganti dengan engsel baru. Nasihat Kiai Mansur

dilaksanakan. Benar saja, tak lama kemudian orang Arab tersebut tidak sakit-sakitan lagi. Setelah ditelusuri, ternyata besi bahan membuat slot engsel pintu itu merupakan besi hasil daur ulang dari sebuah mobil yang pengemudinya meninggal secara tragis pada kecelakaan, sehingga mempunyai akibat buruk pada rumah yang memakai slot engsel tersebut.

Di sisi yang lain, Kiai Mas Mansur juga mendeskripsikan contoh kegagalan nalar akal. Suatu hari ada seorang perempuan sakit datang kepada seorang dokter memeriksakan penyakitnya. Setelah diperiksa, dokter menyarankan untuk *check up* secara detail ke labolatorium medis. Hasil diagnosis labolatorium menunjukkan bahwa pasien menderita kanker. Jalan keluar penyembuhannya, saran dokter, adalah dioperasi. Si pasien takut untuk dioperasi. Ia pun diberi resep obat untuk penyembuhan penyakit kenkernya. Hasilnya, si pasien harus menempuh perawatan dalam waktu yang cukup lama dan menghabiskan biaya yang sangat besar: 200 juta. Tetapi kanker itu tidak juga ada tanda-tanda untuk sembuh. Menurut Kiai Mas Mansur, ini adalah bukti kegagalan serta keterbatasan akal dalam menangani pasien.

Pada tingkat tertentu, dalam upaya melakukan penyembuhan kiai tabib juga menggunakan teknik dan metoda penyembuhan yang lazim digunakan, misalnya dengan memberi ramuan, rajah atau ijazâh. Hal itu dilakukan jika si pasien hanya menderita penyakit ringan. Jika terdapat pasien yang menderita penyakit berat, kiai tabib akan menanganinya dengan menggunakan teknik dan metode yang sangat khusus. Menurut Abdurrahman, sifat kekhususan itu bisa dilihat dari intensitas dan kualitas *riyâdah* dan *mujâhadah* yang dilakukan sang kiai tabib. Jumlah zikir yang akan dibaca semakin banyak ketika menghadapi pasien yang kondisi penyakitnya berat; jumlah rakaat salat malam akan semakin banyak; jumlah hari dalam menjalankan puasa akan semakin bertambah. Batas akhir dari *riyâdah* dan *mujâhadah* yang dijalankan kiai tabib akan berakhir

apabila diperoleh tanda dalam bentuk isyarat, ilham, atau mimpi. Isi pertanda itu biasanya berupa tata cara penyembuhan atau bahan apa yang harus digunakan untuk menyembuhan penyakit berat tersebut.

Masih menurut Abdurrahman, yang paling sering ia alami dalam membaca pertanda adalah melalui mimpi. Untuk memperkuat fakta, ia pernah menerima pasien yang terjangkit penyakit AIDS. Dokter telah memberi vonis tidak akan sembuh, karena secara medis belum ada obat yang benar-benar mampu menyembuhkan pasien yang menderita penyakit ODA atau AIDS.

Untuk mencari cara dan bahan penyembuhan penyakit AIDS tersebut, Abdurrahman melakukan *riyâdah* dan *mujâhadah* dengan cara menjalankan salat malam dan bacaan zkir hingga berhari-hari.

Tabel 5

Metode dan Media Tradisi Penyembuhan

Nama	Metode	Media
KH Abdul Hannan	Personal/Mistis	Air, doa, rajah
KH Agoes Ali Mashuri	Personal/Mistis	Air, kambing, salawat, doa, Media apa saja.
KH Abdul Ghafur	Personal, natural/mistis, herbal	Air, jamu, doa, rajah
KH Mas Mansur	Personal/Mistis	Rajah, air, doa

BAB V
EPISTEMOLOGI PENYEMBUHAN KIAI

A. Konstruksi Epistemologi Penyembuhan Kiai tabib

1. Konstruksi Epistemologi *Bayânî*

Mencermati proses penyembuhan yang dilakukan kiai tabib di masing-masing pondok pesantren yang menjadi lokasi penelitian, dapat diungkapkan bahwa sumber pengetahuan epistemologi penyembuhan kiai bisa dikategorikan dalam dua macam. *Pertama,* menggunakan pendekatan teks. Dalam istilah epistemologi 'Âbid al-Jâbirî, hal ini dikategorikan sebagai *bayânî.* Secara etimologi *al-bayân* bermakna proses penampakan dan menampakkan (*al-zuhûr* dan *al-izhâr*) serta aktivitas memahami dan memahamkan (*al-fahm* dan *ifhâm*).[1] Adapun makna terminologi *al-bayân* adalah himpunan kaidah dan aturan untuk menafsirkan wacana (*khit{âb*) yang terungkap dari teks.[2] Sari Nusibeh, dalam *History of Islamic Philosophy*, mempetakan aliran epistemologi dalam Islam dan menyebutkan bahwa pendekatan konservatif terhadap epistemologi mengasumsikan adanya dua domain kebenaran: (1) kebenaran

---

[1] Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Tadwin al-Aql al-Arabi,* cet IV., (Libanon: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyah, 1989), 37.

[2] *Ibid*, 37.

melalui teks-teks wahyu dan (2) kebenaran melalui nalar logika terhadap teks tersebut.[3]

Teks merupakan sumber asasi dari episteme *bayânî*, maka bahasa menempati posisi yang strategis. Perhatian yang begitu besar terhadap bahasa yang biasa kita lihat sejak awal sejarah Islam dan mencapai puncaknya ketika terjadi intensitas kontak dan komunikasi dengan pihak non Arab dan melahirkan apa yang disebut dengan *lahn*. Menurut al Sakkâki, sebagaimana yang dikutip oleh al-Jâbirî mengatakan bahwa barang siapa yang menguasai salah sati konsep dari ilmu bayan (*balâghah*), seperti konsep *tashbîh, kinâyah dan isti'ânah* dan mampu menggunakannya dalam rangka mencari pengetahuan maka tersingkap baginya jalan menggunakan system penalaran yang sistematis[4].

Dari pengertian di atas dapat dipahami, bahwa sumber pengetahuan dalam epistem *bayânî* adalah teks. Hal tersebut dapat dilihat dari sumber rujukan penyembuhan para kiai tabib dalam setiap melakukan praktik penyembuhan menggunakan sumber rujukan dari kitab kuning. Mereka selalu mengambil rujukan teks sebagai yang nampak yang terdapat al-Qur'ân, al-Sunnah, maupun kitab-kitab klasik yang secara spesifik menjelaskan tentang teknik-teknik penyembuhan. Ketundukan kiai tabib terhadap otoritas teks sangat rasional dan menjadi sebuah keniscayaan, karena teks-teks tersebut merupakan formula atau resep yang sudah terbukti mujarab (*magnum opus*) dari praktik penyembuhan masyarakat Islam di masa lalu. Resep itu dianggap masih relevan hingga sekarang, sebagai petunjuk penyembuhan atau obat yang harus dibuat oleh kiai dalam membantu para pasien yang membutuhkan. Menurut al-Jurjâni, yang dikutip oleh al-Jâbirî, *al-qiyâs tashbîh*

---

[3] Sari Nusibeh " *Epistemology*" dalam Oliver Leaman dan Seyyed Hossein nasr (eds*),* bagian II, *Historry of Islam Pholosophy*, 826-840.

[4] Abid Rohmanu, " *Genealogi Nalar Arab Melacak Genealogi Nalar Arab*" Journal al-Afkar, Volume 5, nomor 3 (Juni, 2005), 2.

(analogi yang memproduk pengetahuan) dapat menjadi kerangka teori yang berfungsi sebagai metode penalaran.[5]

Teks-teks tersebut dipahami kiai tabib bukan sebagai sekadar tulisan yang tersusun dari huruf, angka atau lafal Arab (*rajah*), tetapi diyakini mempunyai daya *magic* yang dapat mempengaruhi manusia. Keyakinan daya *magic* pada tulisan Arab tersebut muncul karena otentitas teks bersumber dari Kalam Agung, Kalamullah, *asmâ‘ al-husnâ,* nama-nama Nabi (*asmâ’ al-Nabî*), nama-nama malaikat (*asma’ al-malâikah*), sehingga keberadaanya diyakini sakral. Daya *magic* yang terdapat dalam setiap huruf al-Qur’ân diyakini mengandung sumber kekuatan metafisika berupa khadam malaikat atau khadam jin, sehingga dibutuhkan suatu ritual khusus dalam proses pengamalan dan upaya memahaminya.

Sebagai contoh, ketika ada orang sakit datang kepada Kiai Abdul Hannan, ia akan melakukan ritual penyembuhan dengan cara membacakan surah *al-Fâtihah* dan memberinya air yang sudah diberi *asma’* sebagai obat. Teknik tersebut diperoleh dari petunjuk teks dalam kitab *Shams al-Ma’ârif* yang mendeskripsikan keutamaan surah *al-Fâtihah*. Salah satu keutamaan itu adalah: jika surah tersebut dibaca dengan ikhlas dan yakin, ia bisa digunakan sebagai obat untuk segala penyakit, sebagaimana praktik yang telah dilakukan Nabi Muhammad saw. saat beliau merasakan sakit kepala.

Dalam sistem filsafat epistemologi, kiai tabib bertindak sebagai subjek *(knowing subject*) yang mencoba memahami dengan akal pikirannya segala apa yang ada di luar dirinya (*outside*), membangun fondasi yang kokoh untuk merajut sebuah keyakinan yang dapat dipertanggung jawabkan seputar hal-hal di dunia luar. Banyaknya pasien yang meminta bantuan kiai tabib untuk mencari jalan keluar atas derita dan musibah yang dihadapinya membuat kiai

---

[5] *Ibid,* 155.

tabib berusaha keras menguji berbagai ide dan kepercayaan yang membentuk isi dari pikiran-pikiran itu sendiri. Misalnya dengan cara menguji dan meneliti ide dan kepercayaan-kepercayaan yang patut untuk dijadikan sebagai "penjelas" atau "uraian yang tepat" (*adequate representations*) dari seluruh entitas yang ada.

Sebagai objek (*the external world*), kitab Penyembuhan merupakan otoritas teks yang mempengaruhi ide dan kepercayaan kiai tabib dalam menentukan tindakan penyembuhan untuk pasien. Akhirnya, jalan yang ditempuh menghasilkan kebenaran melalui nalar logika terhadap teks tersebut.

Cara pengujian kebenaran melalui logika teks ini, menurut Parson, disebut hukum analitik. Hukum tersebut diekspresikan sebagai hubungan di antara nilai-nilai *numeric* dari elemen-elemen. Secara konkret Parson membagi elemen-elemen tersebut menjadi empat. *Pertama*, tujuan pelaku, yakni suatu keadaan mendatang yang disebabkan oleh tindakan. *Kedua,* cara yang tersedia bagi pelaku untuk mencapai tujuan tersebut. *Ketiga,* kondisi yang tidak dapat dikontrol oleh pelaku dan oleh karena itu bisa dipandang sebagai kendala. *Keempat,* norma-norma yang terdiri dari gagasan pelaku.[6]

Tujuan kiai tabib mengkaji teks, yang kemudian disebut sebagai subjek, untuk memperoleh pengetahuan tentang penyembuhan dilakukan dengan beberapa syarat-syarat (*conditions*) dan cara-cara (*procedures*) sebagaimana cara kerja epistemologi. Syarat–syarat umum yang dilakukan oleh kiai tabib dalam memperoleh ilmu tabib antara lain adalah: (1) adanya kesanggupan melakukan ritual *tirakatan*. Hampir semua kiai tabib yang menjadi sumber penelitian disertasi ini menjalani ritual *tirakatan* (ritualmistik) untuk memperoleh ilmu penyembuhan. Bentuk dan teknik *tirakatan* yang mereka lakukan bermacam-macam, meliputi puasa, bacaan dzikir,

---

[6] Achmad Fedyani, *Antropolog*i,153.

wirid, hingga salawat. Tirakat puasa ditempuh dengan meninggalkan makanan dari bahan dasar hewani atau yang mempunyai ruh (*tadkura*), puasa *ngrowot* .(dengan cara meninggalkan makanan yang berasal dari bahan beras), puasa mutih selama 7 hari, 11, 21, 41 dan hitungan ganjil lainnya, membaca wirid semisal dari lafadz *Asmâ' al-husnâ* sebanyak 1000 kali, atau surah *al-Ikhlas* sejumlah 331 kali, hingga membaca salawat Nabi dan doa *tudhikul barakah*.

Menurut penuturan Kiai Abdul Hannan, ia menjalani *tirakatan* puasa *ngrowot* selama 17 tahun. Ritual tersebut dilakukan dengan menghindari makanan yang terbuat dari nasi putih serta membaca doa-doa tertentu yang diberikan oleh gurunya, dengan tujuan mensucikan hati (*beningno atine*) dan *taqarrub ilallah* (mendekatkan diri kepada Allah) agar mudah memperoleh ilmu hikmah, diikuti dengan menjalankan salat jamaah secara istikamah (*nglangengakenn salat jamaah*) selama 3 tahun.

Hal yang sama juga dilakukan Kiai Abdul Ghafur: ia menjalani puasa selama bertahun-tahun sebagai bentuk *tirakatan* selama mempelajari ilmu tabib atas perintah gurunya. Pola ritual *tirakatan* yang dilakukan oleh para kiai tabib menegaskan bahwa terdapat mekanisme transmisi aktif dan sakralitas teks yang mengkonstruksi ide dan pengalaman kiai tabib sebagai *knowing subject* dalam upaya membaca realitas di luar dirinya (*the external world*).

Syarat yang *kedua,* pengkajian literasi kitab kuning. Dalam kultur pesantren, mendalami kitab kuning merupakan pintu transformasi dan transmisi ilmu agama, termasuk ilmu penyembuhan. Semua kiai tabib yang menjadi objek penelitian disertasi ini menyatakan bahwa proses memperoleh ilmu penyembuhan mereka dapatkan dari pelajaran kitab kuning di pondok pesantren. Bentuk transformasi ilmu penyembuhan yang bersifat *face to face* secara epistemik dan etik diakui turut menentukan warna dan cara pandang dunia pesantren dalam menafsirkan realitas yang dihadapi dan dalam memberikan respon terhadapnya.

Untuk mengukur entitas yang terletak terpisah dengan akal pikiran manusia—jika menggunakan kriteria dan alat ukur filsafat Descartes dalam menentukan ketepatan ide dan kepercayaan menggunakan model paradigma rasionalitas, Descartes menuntut adanya standar yang tegas yang dapat dibangun akal pikiran manusia dengan sistem pembuktian deduktif dalam bidang Matematika. Namun, bila kita meneliti pendekatan penyembuhan yang dilakukan oleh kiai tabib yang bersifat personal dan subjektif, maka jawabannya dapat diprediksi bahwa standar Descartes tidak cocok diterapkan untuk menguji ide dan kepercayaan kiai tabib.

Ada satu aliran filsafat epistemologi yang paling mendekati yaitu pemikiran epistemologi Immanual Kant, seperti dijelaskan dalam *The Critique of Pure Reason,* yang mencoba mencari jalan tengah dengan jalan memadu pandangan yang terbaik dari aliran rasionalis Descartes dengan aliran empiris David Hume. Jalan tengah ini mencoba menghadirkan suatu kesadaran diri, selain unsur rasionalitas dan empiris.

Langkah kedua untuk mencapai tujuan secara rasional adalah: kiai tabib melakukan proses dialektika dengan realitas, yakni kenyataan permasalahan yang dikeluhkan oleh para pasien dengan berbagai tingkatan. Meminjam istilah pengobatan natural, tahap ini disebut *diagnosis*. Kemudian kiai tabib akan memeriksa, mengidentifikasi serta membuat formulasi berupa rajah, obat, doa, ijazâh atau apa saja yang dapat dipakai sebagai media penyembuhan. Rumus dari formula tersebut dapat dirujuk dari teks yang terdapat pada kitab penyembuhan serta dari pengalaman kiai tabib. Pada proses ini, kiai tabib mencurahkan intelektualitas serta kemampuan batinnya untuk menerjemahkan kebutuhan masyarakat dengan semua permasalahannya serta upaya mencari jalan keluar yang harus dibuatnya secara cepat dan tepat guna.

Terkadang dalam menghadapi kasus pasien yang akut dan pelik, kiai tabib rela melakukan *riyâdah* dan *mujâhadah* khusus

berupa salat hajat, salat istikharah, puasa, atau secara istikamah membaca wirid dengan jumlah tertentu sampai batas hari tertentu pula. Hal itu dilakukan dengan tujuan mencari jalan keluar terhadap permasalah pasien. Upaya di atas adalah fakta bahwa kesadaran diri kiai tabib hadir di saat menjalankan peran sebagai aktor dalam proses penyembuhan. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa dalam melakukan praktik penyembuhan kiai tabib tidak dilandasi oleh sesuatu yang irrasional, melainkan melakukannya dengan kerangka kerja yang logis dan empiris. Singkatnya, segala praktik ritual penyembuhan kiai tabib mempunyai manfaat tertentu bagi kelangsungan kehidupan suatu kelompok sosial.

Kehidupan suatu kelompok sosal tidak akan dipertahankan bila struktur yang ada di dalamnya tidak dapat memenuhi prasyarat fungsional dari setiap elemen di dalamnya. Talcott Parson mengembangkan prasyarat fungsional yang harus dipenuhi oleh suatu sistem sosial sebagai berikut:

Pertama, sebagai makhluk bio-sosial manusia mempunyai kebutuhan emosional, spiritual serta kebudayaan yang sangat rumit. Semua manusia mempunyai cara untuk mengatasi ketegangan emosional, seperti dengan mengembangkan berbagai jenis rekreasi, kesenian dan sebagainya.

Kedua, perlu ada teknologi yang memadai untuk memenuhi kebutuhan primer, seperti makanan, kesehatan, dan perumahan bagi para anggota kelompok. Juga cara-cara bagaimana menjaga kesehatan dan melindung diri. Hal ini merupakan fungsi utama yang harus dipenuhi oleh suatu struktur sosial, sebagai jawaban atas tantangan lingkungan dan alam sekitarnya.

Ketiga, karena kehidupan senantiasa berkembang, maka setiap kelompok harus mengkordinasi dan mengintegrasikan kebutuhan-kebutuhan pribadinya dengan kebutuhan-kebutuhan kelompok.[7]

---

[7] Fuauzi, *Memperkenalkan Sosiologi*, 10.

Upaya yang dilakukan kiai tabib dalam mencari jalan keluar dengan merujuk pada otoritas teks sesunggunya dapat dimaknai dengan doa, ikhtiyar dan tawakal. Doa memohon kepada Allah swt. agar dirinya selalu mendapat petunjuk dalam melakukan penyembuhan. Format doa yang digunakan oleh kiai tabib dapat berupa tulisan atau lisan, sesuai dengan petunjuk yang terdapat di dalam naskah filologi, sumber *bayânî* (teks). Dalam tradisi penyembuhan, ijazâh merupakan doa lisan yang paling banyak dipraktikkan oleh kiai tabib dalam melakukan penyembuhan. Misalnya, kitab *Sullam al-Futûhât fî al-Awrâd wa al-Ad'iyat wa al-Salawât* yang disusun oleh Kiai Hannan banyak memuat doa-doa yang bersumber dari ayat al-Qur'ân. Contohnya, doa supaya anak yang otaknya kurang cerdas menjadi cerdas dilakukan dengan cara membaca surah al-Fâtihah satu kali, kemudian dilanjutkan dengan mambaca *basmalah* sebanyak 783 kali setiap hari selama tujuh hari. Setiap kali selesai membaca *basmalah,* ditiupkan pada segelas air untuk kemudian diminumkan kepada anak kurang cerdas tersebut, pada waktu pagi. Penggunaan bacaan basmalah tersebut dinisbahkan pada teks tafsir al-Qur'ân yang menyatakan bahwa *basmalah* merupakan inti dari al-Qur'ân.

Dengan demikian, menjadi lebih terang bahwa konstruksi penyembuhan kiai tabib disusun atas dasar teori-teori yang secara intrinsik termaktub di dalam teks (*bayâni*), dengan realitas sosial sebagai fakta empiris sekaligus sebagai proses pembuktian kebenaran otoritas teks serta eksistensi kiai tabib.

2. Konstruksi Epistemologi intuitif (Nalar Gnostik) yang Bercorak Tasawuf

Selain otoritas teks (*bayâni*) di atas, pendekatan epistemologi dengan mendasarkan pada pengalaman mistis (intuitif) kiai tabib menjadi urgen dalam mengungkap konstruksi tradisi penyembuhan di pesantren. Pengalaman intuitif menghasilkan ilmu *hudhuri* (pengetahuan diri yang presensial), sebagaimana menjadi konsep

para sufi dalam kajian tasawuf, yang bukan hanya bersifat filosofis-spekulatif tetapi mengarah pada filsafat-ortodoksi. [8]

Istilah intuitif (nalar gnostik) mempunyai dua makna: (1) sebagai suatu sikap terhadap dunia dan (2) sebagai sebuah wawasan (prespektif) dalam menafsirkan realitas. Sebagai suatu sikap, nalar gnostik dilatarbelakangi oleh sikap keterasingan diri dan kecenderungan eskapik dari hiruk pikuk duniawi, serta juga kecenderungan menyatu dengan Tuhan, sehingga melahirkan sikap individualistik-kejiwaan. Sedangkan sebagai wawasan nalar gnostik, mengarah pada penafsiran batini dan pengokohan cara pandang teosofis dalam menguraikan perkembangan alam penciptaan dari awal hingga akhir kejadian. [9]

Dalam Bahasa Arab nalar gnostik identik dengan *irfan* yang bermakna *al-'ilm,* sebagaimana makna dari kata *al-ma'rifah*. Kata ini, dalam konteks tasawuf, dipakai untuk menunjukkan model pengetahuan yang tertinggi yang ditiupkan ke dalam sanubari (intuisi) seseorang dengan mekanisme *kashf* atau ilham, sebagai sumber otoritas pengetahuan.[10]

Menukil parameter pemikiran nalar epistemologi Abid al-Jâbirî, proses ritual yang dilakukan oleh kiai tabib dalam mentransformasi ilmu penyembuhan menggunakan jalan para sufi, yaitu tasawuf. Beberapa karateristik sebagai parameter jalan yang ditempuh para sufi menurut al-Jâbirî, selaras dengan pemikiran Martin van Bruinissen, antara lain melalui tawasul, zikir (wirid), *tawajjuh*, *wara'*, sabar, *riyâdah*, *mujâhadah*, dan lain sebagainya.[11]

---

[8] Filsufis-spekulatif mengambil jalan pengetahuan , tetapi mengarah pada filsafat-ortodoksi (menempuh jalan kebijaksanaan). Lihat Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Tranformatif* (Yogyakarta: LKiS, 2008), 182.

[9] *Ibid.* 61.

[10] Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirasay Tahliliyyah Naqdiyyah li al-Nuzum al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-Arabiyyah*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1993), 251.

[11] Martin Van Bruinessen, *Tariqah Qadiriyah Naqsabandiah* (Jakarta: Mizan), 15.

Jalan tasawuf yang digunakan sebagai dasar epistemplogi penyembuhan kiai tabib ditempuh sebagai proses transmisi afeksi dan psikomotorik dan tidak lepas dari historisitas intelektual sufisme yang yang melekat pada tradisi warisan intelektual kiai dalam pesantren. Konotasinya, tradisi keilmuan normatif yang bercorak reproduktif dalam paradigma pesantren. Sebagai corak konseptual yang hanya bisa diperoleh melalui jalan pengalihan, pewarisan, transmisi dan bukan sebagai sesuatu yang bisa diciptakan (*created*), ide pelestarian budaya sungguh terefleksi dalam tradisi intelektual pesantren.

Dalam dimensi metafisik, menurut Mastuhu, terdapat prinsip-prinsip moralitas sistem pendidikan pesantren yang meliputi teosentris, suka rela, kearifan, kesederhanaan, pengamalan ajaran agama dan restu kiai yang menjadi unsur dasar dalam dunia pesantren. Dengan pola preferensi epistemik–etik di atas, tidak berlebihan jika dinyatakan bahwa otoritas utama dalam pembentukan pengetahuan penyembuhan kiai di pesantren dipegang oleh otoritas teks (kitab kuning) dan kemudian diukuti oleh adaptasi kebiasaan sufi.

Aplikasi dari konsep epistemik-etik dapat dilihat dari beberapa fakta yang penulis temukan di lapangan. Antara lain, untuk mempertajam aspek batin, di samping aspek syariat (ibadah *mahdhah*), para kiai tabib mempunyai amalan yang dilakukan secara konstinyu (istikamah) pada ruang dan waktu, baik secara personal maupun komunal dengan santri. Misalnya membaca wirid yang dilakukan mengiringi salat fardu, terutama bakda subuh dan malam Jum'at. Amalan bakda subuh biasanya dilakukan dengan cara membaca doa, diawali dengan membaca surah al-Fâtihah yang ditujukan kepada Nabi Muhammad saw., kepada arwah para sahabat, para ulama khususnya Syaikh Abdul Qadir al-Jailani yang diyakini sebagai pamungkas para wali Allah, dan bertawasul kepada para ulama penulis kitab. Kemudian dilanjutkan dengan membaca

zikir dalam jumlah tertentu, dan ditutup dengan doa. Selain itu, bacaan *awrâd* juga dilantunkan sebagai pujian oleh para santri pada waktu menunggu imam menjelang pelaksanaan salat fardu secara berjamaah.

Ritual tersebut, menurut Kiai Abdul Hannan, merupakan proses latihan amali ajaran tasawuf para santri, di samping ajaran tasawuf teoritis. Metode lain yang dikembangkan kiai pada aspek intelektualisme-spiritualisme ialah praktik ajaran kitab sufisme al–Ghazali, terutama kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* yang menjadi amalan rutin *tariqah al-'ilm* (jalan belajar mengajar). Tradisi mengkhatamkan kitab *Ihyâ'* secara berulang-ulang dimaknai sebagai amalan wirid sebagaimana wirid/zikir bakda salat. Perbedaannya hanya terdapat pada bahan atau materi yang diamalkan.

Sebagai usaha untuk menambah hikmat dalam mengkaji kitab *Ihyâ'*, di kalangan kiai tabib mempunyai pandangan yang cocok dengan teori sakral dan profan. Sakralitas tercermin dalam wujud larangan atau pantangan untuk menghatamkan kitab *Ihyâ'* secara berurutan sesuai dengan urutan jus. Misalnya, setelah khatam jus 1 dilanjutnya jus III setelah itu kembali kepada jus II dan kemudian jus IV. Secara ideologis, jika larangan tersebut diabaikan, kiai tabib atau santri diyakini tidak akan kuat mengkhatamkannya, baik secara intelektual, mental maupun fisik.

Ritual dengan membaca awrâd juga dilakukan oleh Agoes Ali di pesantren Bumi Salawat. Bedanya, teks yang dibaca tidak berupa zikir saja akan tetapi berupa bacaan salawat kepada Nabi Muhammad saw.

Menurut penuturan Gus Saiful, teks salawat yang dibaca—dilihat dari tingkat riwayat atau asal-usulnya—bersifat *ma'thûr* dan *ghayr ma'thûr*. Salawat *ma'thûr* berarti redaksi teksnya berasal dari Rasulullah, sedangkan teks *ghayr ma'thûr* tidak berasal dari Rasulullah, seperti salawat Nariyah, salawat *Nuri Dzati*, salawat Fatih, dan lain sebagainya.

Bacaan salawat merupakan doa untuk segala permintaaan, sehingga selalu dibaca oleh Agoes Ali sebagai mukaddimah dalam pengajian yang dilakukan di Pondok Pesantren Bumi Salawat. Teks salawat tersebut dicetak dalam bentuk buku kecil yang dibagikan kepada semua jamaah pengajian rutin pada hari Senin malam dan Kamis malam. Sebagai bagian dari proses penyembuhan, Agoes Ali selalu memberikan lembaran kertas foto kopi kepada setiap pasien yang datang ke pesantren.

Mencermati realitas di atas, nampak jelas epistemology *bayânî* yang bertolak dari " teks" yang identik dengan *khabar* sebagai otoritas *(sulthah*), yaitu warisan pemikiran yang ditransmisikan oleh generasi belakang sehingga kebenaran logikanya shahih. Hal ini karena *khabar* sebagai otoritas referensial terkait dengan problematika hubungan antara ungkapan (*lafzd* dalam prespektif bahasa) dan makna (*ma'na*). Oleh karena itu, epistemologi Islam abad pertengahan menunjukkan keterkaitan antara *khabar* di satu sisi dan sumber-sumber pengetahuan di sisi yang lain.[12]

Jalan yang ditempuh para sufi lainnya sebagaimana dipraktikkan oleh kiai tabib ialah *riyâdah* dan *mujâhadah*. Praktik *mujâhadah* misalnya dilakukan dengan cara *manaqiban* yang dilaksanakan setiap malam Jum'at diikuti oleh 99 santri, kemudian diikuti dengan ritual puasa. Di antara beberapa puasa yang dijalani oleh santri adalah puasa *ngrowot* yaitu puasa dengan meninggalkan makanan yang berasal dari beras, puasa tidak memakan sesuatu yang mempunyai ruh (*tadkura*), puasa mutih selama 7, 11, 21, 27, atau 41 hari. Pada saat berpuasa, para santri membaca wirid yang diambil dari isi kitab kuning. Mereka rela hidup dalam kesederhanaan dengan cara tinggal di *angkringan* (rumah yang terbuat dari bambu) berukuran kecil. Di rumah tersebut semua aktivitas santri dilakukan setelah selesai mengaji kitab kuning di masjid, aula atau rumah kiai.

[12] Wardani, *Epistemologi Kalam,* 92.

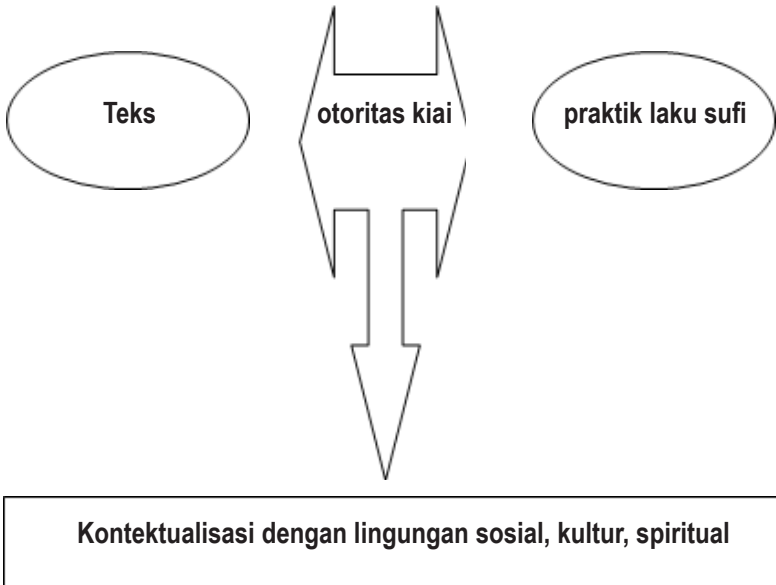
Pola hidup para kiai tabib dan santri—dengan mempraktikkan ajaran para sufi secara istikamah—membuahkan hasil berupa sikap rela menerima pemberian (takdir) Allah swt. dan rela untuk berbuat baik dengan cara menolong terhadap sesama tanpa berharap imbalan, melainkan mencari keridaan Allah swt. Kontektualisasi laku tasawuf para kiai tabib dengan lingkungan sosial sejalan dengan pemikiran Marcia Hermansen, guru besar *Islamic Studies* pada Universitas Layola Chicago, yang dikutip oleh Azyumardi Azra dengan menyebutnya sebagai jenis sufisme hibrida yang memperlihatkan kaitan erat dengan sumber dan kandungan Islam, kemudian dikontekstualisasikan dengan lingkungan sosial, kultur dan spiritual tertentu.[13]

Bentuk kontektualisasi kiai tabib dengan lingkungan sosial berupa akhlak dan perilaku hidup yang tercermin dalam kesederhanaan, sopan santun, rendah diri, sabar, rasa hormat, dan tenggang rasa dengan siapa pun. Aktualisasi ilmu berbentuk pemikiran dan gagasan yang dituangkan dalam tulisan dan lisan (*folklore*), misalnya dengan menjadi mubalig, penceramah, kajian kitab, praktik penyembuhan, dan lain sebagainya. Pendekatan laku sufi yang diterapkan oleh kiai tabib sesungguhnya mempunyai dampak teologis dan psikologis.

Dampak teologis bagi kiai tabib berupa peningkatan kapasitas batin dalam wujud kedekatan dan kebersihan motif beribadah kepada Allah swt., sehingga melahirkan konsep keyakinan bahwa Allah Mahakuasa atas segala makhluk-Nya. Resonansi dari sikap ini berpengaruh pada perilaku kiai tabib dalam proses penyembuhan:

[13] Marcia Hermansen membagi tipologi sufisme di Barat menjadi tiga kelompok, yaitu pertama, Sufisme Hibrida yang memperlihatkan mengkaitkan erat dengan sumber dan kandungan Islam, kemudian dikontektualisasikan dengan lingkungan sosial, kultur dan spiritual tertentu. kedua, sufisme perennial yaitu kelompok sufistik yang dekat dengan gagasan bahwa kebenaran yang berlaku abadi merupakan kerangka dasar seluruh agama dan ketiga, sufisme transplant yaitu kelompok sufisme yang tetap bertahan dengan tasawuf asli yang dibawa kaum muslim ke wilayah diaspora dari negeri asal negeri masing-masing. Martin van Bruinessen, *Urban Sufism*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2008), viii.

ia yakin Allah dapat menolong hamba-Nya yang berikhtiyar dan memohon kepada-Nya sebagai upaya tawakal.

Skema Relasi Teks dan Praktik Sufisme

Tabel 6

Pendekatan Intuitif

No	Unsur	Penjelasan
1	Sumber pengetahuan	Iluminasi, intuisi, intensionalitas
2	Metode penyembuhan	*riyâdah, mujâhadah*
3	Tolok ukur validitas	Personal, *placebo effect*
4	Pendekatan	Tasawuf
5	Media penyembuhan	Doa, suwuk, zikir, salawat, puasa, salat
6	Hubungan kiai-pasien	Aktif-pasif

Tabel 7

Kitab Referensi Penyembuhan

No	Nama Kitab	Penulis
1	*Shams al-Ma'ârif al-Kubra*	Imam Ahmad ibn 'Ali al-Bûni
2	*Mujarrabât*	Muhammad Mizani Asrari
3	*Al-Awfâq*	Imam Abi Hâmid al-Ghazâlî
4.	*Ihyâ' al-'Ulûm al-Dîn*	Imam al-Ghazâlî
5.	*Manba' al-Usûl al-Hikmah*	Imam Ahmad ibn 'Ali al-Bûni
6.	*Al-Tibb al-Islâmi bayn Aqidah wa al Ibdâ'*	Syeh Ahmad Muhy al-Dîn al-Tajuudi
7	*Al-T{ibb min al-kitâb wa al-Sunnah*	Abdul Latîf al-Baghdadî
8	*Duratu al-'Âdat fî wadau al- Awfâq*	Ishâq al-Hafid al-Siilajuuri
9	*Al-Ni'mah al-Kubrâ al-Âlami*	Muhammad Anwar Ibnu suyuti
10	*Hikmah al-Hayawân*	
11	*T{ibb al-Rahmah*	Imam al-Suyûtî
12	*Al-Barakah*	

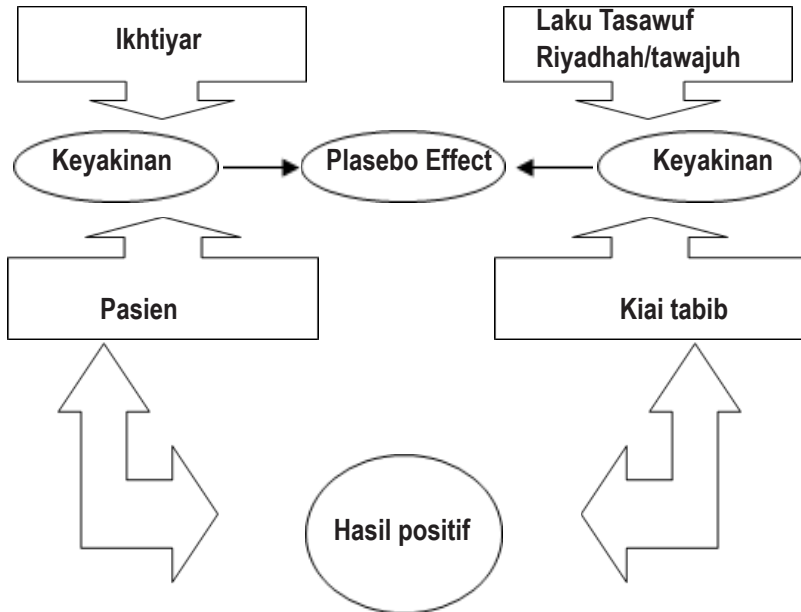
Tabel 8

Perbandingan Antar Kiai dan Kitab Rujukan

No	**Nama Kiai**	**Kitab Rujukan**
1	KH Hannan Ma'shum	*1. Shams al-Ma'ârif* *2. Ihyâ' al-'Ulûm al-Dîn* *3. Al-Aufaq* *4.Manba' al-'Usûl al-Hikmah* *5. Mujarrabât* *6. Hikmah al-Hayawân*

2	KH Abdul Abdul Ghafur	1. *Shams al-Ma'ârif* 2. *Ihyâ' al-Ulumudin*
3	KH Mas Mansur	*1. Al-Awfaq* *2. Mujarrabât*
4.	KH Ali Mashuri	*1. T{ibb al-Nabawî* *2. T{ibb al-Rahmah* *3. Salawat Nabi* *4. Ibn Sîrîn* *5. Al-Barakah*

Tabel 9

Hubungan Antara Keyakinan dengan Perasaaan Sehat

B. Tolok Ukur Kebenaran Validitas Antara Objektivitas dan Subjektifitas

Salah satu persoalan sentral dalam epietemologi adalah bagaimana suatu pengetahuan diukur kebenarannya, yang akan memunculkan teori tentang kebenaran (*truth*) pengetahuan. Teori kebenaran dalam filsafat ilmu terbagi menjadi empat yaitu teori korespondensi, koheresi, pragmatisme, teori terformatif. Pertama, Teori Korespondensi dalam epistemology adalah kesesuaian obyek kebenaran dengan realitas, merupakan asas kebenaran pengetahuan. Realitas itu sendiri bermuara dari dua hal; yaitu realitas fisikal (fakta empiris impression dalam terminologi Hume) atau non-fisika (fakta akal, budi rasio), sehingga teori ini mengutamakan pengalaman dan pengamatan indrawi sebagai sumber utama pengetahuan manusia. Maka teori ini sangat menghargai pengamatan, percobaan atau pengujian empiris untuk mengungkap kenyataan yang sebenarnya. [14]

Kedua teori Koherensi, menurut teori ini kebenaran tidak ditemukan dalam kesesuaian antara proposisi dengan kenyataan, melainkan dalam relasi antara proposisi baru dengan proposisi yang sudah ada. Maka suatu pengetahuan teori, pernyataan, proposisi atau hipotesis dianggap benar kalau sejalan dengan teori, pernyataan, proposisi atau hipotesis lainya.[15] Ketiga, Teori Pragmatis yaitu sesuatu dikatakan benar kalau ide itu berguna. Ide yang benar adalah ide yang paling mampu memungkinkan seseorang-berdasarkan ide itu – melakukan sesuatu yang paling berhasil atau tepat guna, dengan kata lain berhasil dan berguna adalah kreteria utama untuk menentukan apakah sesuatu ide benar atau tidak[16] yang membawa ke arah penyelesiaan masalah yang dihadapi manusia secara berhasil.

---

[14] A. Sonny Keraf, *Ilmu pengetahuan sebuah Tinjauan Filosofis* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), 67.

[15] Ibid, 69.

[16] Louis O Kattsof, *Pengantar Filsafat*, terj Soejonon Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), 131.

Keempat, teori performatif. Benar menurut teori ini ialah suatu pernyataan dianggap benar kalau pernyataan itu menciptakan realitas. Jadi pernyataan benar bukanlah pernyataan yang menguangkap realitas tapi justru dengan pernyataan itu tercipta suatu realitas sebagaimana yang diungkapkan dalam pernyataan itu. [17]

Memperhatikan keempat teori kebenaran tersebut di atas, dan cara kerja penyembuhan kiai tabib penulis lebih menempatkan kreteria ukuran kebenaranya pada teori prakmatis.

Dasar argumentasi yang peneliti konstruks adalah struktur kerja kiai tabib lebih menitikberatkan pada hasil akhir atau azas manfaat yang dirasakan langsung oleh para pasien dari pada mempersoalkan proses yang digunakan kebenaran itu sesuai dengan logika-empiris. Setiap akibat pada sesuatu perbuatan atau pemikiran secara normative selalu diawali oleh sesuatu sebab sehingga didapat dikatakan logis. Namun kiai tabib dalam melakukan praktik penyembuhan cara dan media yang gunakan terkadang bertentangan dengan logika-empiris serta hukum positivistik masyarakat pada umumnya.

C. Bentuk perbedaan dalam penyembuhan

Proses interaksi timbal balik yang saling menguntungkan (*symbolic mutuative*) antara kiai tabib dengan masyarakat dalam penyembuhan melahirkan proses adaptasi antara keduanya. Sebagai pemilik otoritas ketabiban, dalam melayani penyembuhan yang diderita oleh pasien kiai tabib mencoba memberikan sesuatu kemudahan (*accessibility*) kepada pasiennya. Misalnya, semua praktik penyembuhan yang dilakukan oleh para kiai tabib di pesantren biasanya tidak memberi ketentuan tarif atau biaya tertentu kepada pasien yang menggunakan jasanya, baik itu berupa uang, barang, sembako dan lain sebagainya. Jika ada pasien yang

[17] A. Sonny Keraf, *Ilmu Pengetahuan*, 75.

memberikan sesuatu kepada kiai tabib, itu sifatnya sukarela. Semua uang atau barang yang diberikan pasien kepada kiai tabib digunakan untuk pengembangan pesantren dan dakwah Islam, misalnya untuk pembangunan fisik gedung, kebutuhan santri dari keluarga tidak mampu, hingga penyediaan sarana dan prasarana pembelajaran.

Sebagai argumen penguat eksistensi dan konsistensi untuk tidak menggunakan jasa apapun yang diberikan pasien kepada kiai tabib, terdapat fakta sosial bersifat sakral yang menjelaskan bahwa jika ada seorang santri atau kiai membuka praktik penyembuhan secara komersial di luar pesantren (maupun di dalam pesantren) maka akan ada akibat berupa hukuman yang menimpanya. Misalnya, pengakuan Kiai Abdul Ghafur menyatakan ada keyakinan bahwa jika ada seorang tabib yang makan dari hasil jasa penyembuhan, akan terjadi dua malapetaka yang menimpa dirinya maupun keluarganya. Bentuk hukuman yang menimpa dirinya berupa penyakit berat dan yang menimpa keluarganya berupa kecelakaan atau keturunan yang nakal. Terdapat hukuman yang paling ekstrem, yakni meninggal dunia dalam usia muda.

Kemudahan lain yang ditunjukkan kiai tabib dalam penyembuhan berwujud mudahnya prosedur. Pasien dapat langsung datang (*sowan*) kepada kiai di *dalem* (rumah kiai) kapan pun, selama tidak ada aktivitas pengajian di pesantren atau undangan ceramah di luar. Dari hasil pengamatan peneliti, hampir setiap hari puluhan pasien datang dari berbagai latar belakang profesi maupun daerah, baik secara individu maupun kelompok.

Di samping kemudahan, yang menjadi pemicu (*trigger)* pasien datang kepada kiai tabib adalah perilaku kiai yang alim, ramah, dan bersahaja. Apalagi, secara geonologi mereka masih mempunyai keterkaitan kekerabatan dengan para wali besar di Jawa. Ini menjadi daya tarik (*gravity*) yang sangat kuat bagi para pasien.

Personifikasi kualitas personal kiai tabib itu tercermin dari dalam, berupa penguasaan kitab kuning (*deep knowledge*) dan ketinggian akhlak (*high morality*) yang dapat mempengaruhi pandangan masyarakat. Implementasi pandangan tersebut dapat ditemukan dalam perilaku santri dan masyarakat yang meminta *ijazâh* dan barakah setiap kali mereka *sowan* ke salah seorang kiai. Permintaan ijazâh dan barakah didorong oleh pandangan tentang simbol *karamah* yang dimiliki oleh kiai. Kiai diyakini dapat memberikan kesembuhan dan kemuliaan bagi masyarakat. Ekspresi pengakuan masyarakat tentang kekeramatan dan kekaramahan kiai bisa dijumpai dari cerita-cerita yang menjelaskan sepak terjang historis kiai dalam proses mendapatkan ilmu tabib dan mendirikan pesantren, berupa laku *ngelmu* (ritual) puasa Daud dan puasa *ngrowot*.

Tabel 10

Perilaku Pilihan Penyembuhan Pasien

No	Unsur Keputusan	Alasan
1	Daya tarik *(gravity)*	Ke-alim-an, karamah, genealogi wali, kiai khos
2	Kepercayaan *(faith)*	1. Tingkat kepercayaan terhadap keberhasilan dari pilihan penyembuhan 2. Sumber penyembuhan yang berasal dari ajaran agama
3	Kemudahan *(accessibility)*	Biaya yang murah, prosedur pelayanan yang tidak berbelit, dapat didatangi setiap waktu

D.Dalem Kiai tabib: Antara Klinik Jiwa dan Rumah Sakit

Klinik jiwa identik dengan tempat penyembuhan orang yang mempunyai problem kejiwaan atau tempat rehabilitasi mental.

Sedangkan paramedisnya adalah tenaga yang terdidik secara akademik dalam bidang ilmu jiwa dan rehabilitasi jiwa. Para pasiennya adalah orang yang memiliki masalah internal yang tidak dapat terselesaikan dengan baik, sehingga melahirkan disfungsi mental, sosial, atau keterbelakangan mental.

Diantara bentuk disfungsi mental adalah stress, depresi, gelisah, tidak tenang, ganguan jiwa dan lain sebagainya. Ini disebabkan oleh banyak faktor, seperti konfik keluarga, persaingan, ketidakmampuan beradaptasi terhadap situasi baru, dan tekanan pekerjaan.

Bagi masyarakat yang bercukupan secara materi, apabila dirinya sendiri atau keluarganya mengalami persoalan mental, klinik jiwa menjadi pilihan utama, baik untuk sekadar berkonsultasi atau proses rehabilitasi. Sebaliknya, masyarakat yang kurang mampu akan mencari jalan alternatif untuk penyembuhan, dengan pertimbangan biaya murah dan mudah di dijangkau.

Dari hasil pengamatan di lapangan, peneliti menemukan bahwa motif orang yang *sowan* ke rumah kiai tabib tidak selamanya karena faktor penyakit fisik, tetapi juga karena latar belakang berbagai masalah: spiritual, ritual, ketentraman masyarakat, disharmoni antara suami-istri, konflik keluarga, diskomunikasi dengan pimpinan, hutang, anak nakal, ketergantungan narkoba dan alkohol, ganguan makhluk halus, jin, hingga gangguan santet. Persoalan-persoalan ini melahirkan disfungsi mental yang mengakibatkan gejala stress, depresi, gelisah, tidak tenang, ganguan jiwa dan lain sebagainya.

Dilihat dari mekanisme tenaga klinik jiwa secara garis besar posisi kiai tabib identik dengan posisi tenaga medik klinik jiwa di mana salah satu perannya adalah membantu mengembalikan fungsi jiwa penderita secara normal, sehingga ia dapat kembali bersosialisasi secara normal dengan masyarakat. Meski demikian,

secara spesifik terdapat berbedaan yang sangat tajam antara keduanya, terutama pada prosedur dan metode penyembuhannya.

Dalam praktik penyembuhan, kiai tabib lebih banyak menggunakan ritual doa, zikir, rajah atau amalan-amalan tertentu yang banyak mengadopsi doa-doa dari ayat al-Qur'ân atau hadîth-hadîth sahih yang identik dengan pendekatan keagamaan (mistis Islam). Sebaliknya, paramedis cenderung menggunakan mekanisme klinik jiwa dengan pendekatan ilmu medis-empiris (psiko analisis).

Dalam struktur masyarakat Jawa, kiai tabib memiliki kedudukan tinggi dibanding elemen masyarakat lainya. Kedudukan yang lebih tinggi itu didasari atas pertimbangan pandangan masyarakat bahwa kiai tabib adalah orang yang memiliki *ngelmu* dan wawasan pengetahuan keagamaan luas.

Di sisi lain, peneliti juga melihat bahwa rumah kiai tabib berfungsi sebagai "rumah sakit" yang menjadi tempat penyembuhan penyakit fisik. Banyak orang datang untuk meminta solusi mengatasi gangguan. Banyak orang datang ke rumah kiai tabib membawa berbagai keluhan dan harapan.

BAB VI
KIAI TABIB: MAKNA TRADISI PENYEMBUHAN

A. *Placebo Effect*: Membangun Optimisme Jamaah.

Dalam melakukan praktik penyembuhan di pondok pesantren terdapat interaksi imbal balik antara kiai tabib dengan masyarakat. Hollender membedakan tiga pola interaksi, yaitu interaksi aktif-pasif, interaksi bimbingan kerjasama, dan interaksi saling membantu.

Pola pertama, interaksi aktif pasif, menjelaskan bagaimana aktor yang diwakili kiai tabib tertindak secara aktif dan agen yang diperankan pasien bertindak secara pasif. Pengambaran situasi hubungun seperti ini terdapat pada pasien yang tidak berdaya sewaktu aktor menangananinya. Pekerjaan penyembuhan hanya memerlukan sedikit interaksi antara aktor dengan agen.

Pola kedua ialah bimbingan kerjasama menyangkut hubungan aktor dan agen pada keadaan yang tidak gawat. Meskipun pasien sakit, tetapi ia masih sadar tentang keadaannya, masih sanggup menerima interaksi dan melakukan penilaian serta pendapat mereka yang patut untuk dipertimbangkan selaku manusia.

Model yang terakhir adalah saling mambantu *(mutual participation*).[1] Model ini dianggap penting sewaktu menangani

[1] Foster, *Antropologi Kesehatan*, 144.

penderita penyakit kronis di mana program penyembuhan dilaksanakan sendiri, sedangkan interaksi aktor hanya diperlukan sekali-sekali. Dalam tradisi penyambuhan di pesantren, kiai tabib tidak mempunyai batasan pola interaksi sebagaimana di atas secara rigit karena masyarakat, selaku agen, dapat sowan kapan saja dan dari mana pun asal daerahnya akan dilayani oleh kiai tabib, dengan menggunakan standar yang sama.

Tidak adanya batasan pola interaksi bukan berarti kiai tabib memandang enteng dalam menyembuhan, akan tetapi konstruksi pemikiran (nilai) tradisi penyembuhan yang ditanam dalam kesadaran kiai tabib ialah: bahwa kiai hanyalah seorang hamba yang berbuat baik (amal saleh) dengan segenap ilmu dan pengalaman yang dimilikinya. Ia hanya berikhtiyar dengan segenap pengetahuan dan kemampuan yang dimiliki untuk membantu menyelesaikan persoalan yang dihadapi oleh masyarakat. Adapun hasil akhir dari aktivitas penyembuhan adalah otoritas Tuhan.

Pemikiran yang demikian direspon positif (*meaning response)* oleh masyarakat, berupa pengakuan terhadap kiai tabib sebagai penyembuh utama (*to be powerful response to meaning*) berbagai penyakit. Hal ini menjadi elemen yang mendasari hubungan kiai tabib dengan pasien dan dirasa penting pada momen-momen di mana si pasien datang untuk berobat atau meminta *ijazâh* kepada sang kiai. Tumbuhnya keyakinan bahwa kiai tabib mempunyai otoritas kognisi yang bersifat kultural maupun spiritual, dalam istilah antropologi, disebut *placebo* yang sangat berpengaruh terhadap penyembuhan: *as the changes produced by things objectively without specific activity for the condition being treated*.[2] Singkatnya, *plasebo effect* dapat dimaknai sebagai sugesti yang bersifat psikis maupun psikologis, berbentuk kepasrahan seorang pasien terhadap kiai tabib.

---

[2] Daniel E Moermah, *Meaning, Madicine and The Placebo Effect* (New York: Cambridge Univercisity Press, 2002), 10.

Tinjauan literatur kesehatan menerangkan, hampir sepertiga keberhasilan penyembuhan yang dilakukan oleh kiai tabib ditandai oleh tindakan *plasebo*, karena pasien merasa nyaman dan yakin bahwa kiai tabib mempunyai otoritas kognisi berupa modal keahlian ilmu penyembuhan serta modal kesalihan normatif sebagai hasil olah batin (*the psychological and physiological effects of meaning in the treatment of illness*).

Sistem pengobatan modern—yang melihat penyakit berdasarkan agen (naturalistik) berupa virus, bakteri sebagai penyebab penyakit—tetap mempercayai adanya *placebo effect* (efek psikologis) dengan dalil bahwa dokter mempunyai keahlian yang dapat dipercaya oleh pasien untuk mengobati penyakit yang dideritanya. Bentuk plasebo pada kedokteran modern berupa obat-obatan, alat-alat medis, pil, diagnosis yang menyenangkan, metode terapi, dan eksperimen kondisional.

Adapun tradisi penyembuhan pesantren lebih menilai suatu penyakit bersifat personalistik. Artinya, suatu penyakit muncul disebabkan oleh perilaku salah yang pernah dilakukan oleh manusia terhadap manusia lainnya, alam gaib pada masa lalu, atau tindakan orang lain (agen) sebagai akibat dari proses interaksi dalam proses dinamika sosial, ekonomi, atau politik.

Sebagian masyarakat menilai penyakit sebagai ujian dari Tuhan yang harus diterima secara subjektif dan berakibat buruk bagi pelaku. Cara seorang pasien berinteraksi dengan gejala-gekjala penyakit tersebut dinamakan ”perilaku sakit” (*illness behavior*) dan dipengaruhi oleh keyakinan-keyakinannya terhadap gejala-gejala penyakit, keyakinan terhadap apa yang seharusnya diperbuat untuk menghadapinya. Di samping itu, ada norma dan nilai yang menyangkut pengertian seseorang tentang sakit, yang pada akhirnya menyertainya berkunjung kepada kiai tabib. Kunjungan ke kiai tabib merupakan bagian dari tindakan sosial yang harus dipahami hubungannya dengan pengaruh sosial.

Kerangka pikir pasien seperti di atas lebih didominasi oleh prasangka (*pre-science)* personal yang dipengaruhi oleh sistem sosial-budaya suatu masyarakat tertentu tentang suatu penyakit. Sistem penyakit (tradisional) ini kurang ditunjang oleh informasi yang valid dari lembaga yang mempunyai kewenangan untuk mendiagnosis (seperti tenaga labolatorium, dokter atau tenaga ahli) bahwa seseorang itu divonis menderita suatu penyakit tertentu. Sebaliknya, akar keyakinan masyarakat yang personal manjadi alat yang sangat mempengaruhi penilaian kondisi pasien.

Keyakinan yang dimaksud ialah bagian dari kesadaran subjektif, berupa sikap mental dan ide pikiran yang terlibat dalam proses pembacaan terhadap realitas, baik yang skeptis maupun keraguan kritis. Brian Car, dalam *Introduction to the Theory of Knowledge,* mengemukakan tiga teori dasar epistemologi tentang keyakinan yang di antaranya adalah sebagai sikap mental, atau yang disebut sebagai "teori mentalistik", yang pertama kali dikemukakan oleh Hume. Ia mendefinisikan keyakinan sebagai ide yang hidup hanya sebatas pada keyakinan dalam pikiran.

Proses munculnya *placebo effec* dalam teorit antropologi menurut Shapiro memuat beberapa cara, antara lain: (1) *blessing way and placebo way,* yaitu proses penyembuhan dengan melakukan doa (*prayers of consecration*), (2) *diagnosis as treatment,* yaitu proses penyembuhan dengan jalan memberikan nasihat atau bimbingan yang menyenangkan sehingga pasien menjadi tenang dan senang, dan (3) aktivitas bersama dalam perkumpulan, kelompok yang dapat saling mengontrol satu sama lainya *(untreated control groups*).[3]

Dalam tradisi penyembuhan di pondok pesantren, proses doa merupakan unsur paling penting di antara unsur-unsur lain. Doa tidak hanya dimaknai sebagai *placebo effect* atau sugesti bagi pasien, tetapi juga menjadi senjata umat Islam dalam

[3] Ibid, 11.

menyelesaikan segenap persoalan yang bersifat psikis maupun fisik. Fakta historis menjelaskan bagaimana praktik penyembuhan dengan mengandalkan doa yang dilakukan oleh kaum-kaum terdahulu berhasil dengan baik. Doa—dengan berbagai bentuk dan ragamnya—menjadi ruh (esensi) penyembuhan dalam tradisi pesantren. Tanpa doa, tradisi penyembuhan di dunia Islam tidak mempunyai eksistensi dan tidak akan tumbuh berkembang di dunia Islam hingga sekarang.

Kenyataan di lapangan menunjukkan, kiai tabib menggunakan teks doa sebagai media dalam penyembuhan, semisal *ijazâh* dan rajah yang diberikan oleh kiai tabib kepada masyarakat dengan menuliskan potongan ayat yang diambil dari al-Qur'ân. Jika diperhatikan, isi teksnya memuat doa yang disesuaikan dengan persoalan yang dihadapi oleh masyarakat. Dengan demikian, makna penyembuhan kiai tabib bukan sekadar menjadikan sugesti negatif ke positif (*placebo effect*), tetapi lebih dari itu mempunyai nilai spiritual yang mendalam. Esensi tradisi penyembuhan kiai tabib tidak dapat dimaknai hanya sebatas tindakan yang merekayasa perasaan psikologis (manipulasi psikis dan pemikiran) seorang pasien, tetapi lebih dari itu sampai pada tingkatan transendental dengan Tuhan.

Dengan demikian, *placebo Effect* dapat dilakukan oleh siapa saja yang mempunyai pengetahuan dan kemampuan pada bidang psikologi terapan (terapis) karena tidak mensyaratkan adanya ritual, upacara, atau amalan-amalan keagamaan tertentu. Sebaliknya, tradisi penyembuhan yang dilakukan oleh kiai tabib memuat berbagai nilai-nilai spiritualitas di samping aspek kejiwaan, sehingga menuntut pelakunya mendalami kognisi tentang tradisi penyembuhan dan mendalami nilai spiritual, seperti laku *riyâdah* dan *mujâhadah*.

Sebuah makna dapat dipahami melalui lima cara. Pertama, konteks yang melingkupi peristiwa di mana ia terjadi. Misalnya, peristiwa yang terjadi di dalam penggolongan sosial. Kedua, sistem. Artinya, makna terdapat di dalam sistem atau keterkaitan antara berbagai peristiwa yang bersifat sistemik. Misalnya, penggunaan bahasa dalam kaitannya dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi. Ketiga, aktor. Maksudnya, imajinasi aktor terkait dengan berbagai peristiwa verbal di mana aktor terlibat dengan peristiwa-peristiwa yang dimaksud. Keempat, tindakan aktor, yakni apa yang dilakukan aktor sehubungan dengan berbagai peristiwa yang terjadi. Kelima, simbol atau apa yang secara inheren terdapat di dalam simbol. Setiap simbol mengandung sesuatu yang dapat dipahami secara intersubjektif.[4]

Makna yang sehat ditandai dengan berfungsinya fisik dan mental secara normal, sehingga dapat bersosialisasi dan beradaptasi dengan masyarakat. Sebaliknya, masyarakat yang abnormal ditandai oleh ketidakmampuan secara fisik dan mental, sehingga tidak mampu beradaptasi dan bersosialisasi secara efektif di tengah-tengah masyarakat.

Masyarakat yang tidak sehat dihinggapi banyak penyimpangan-penyimpangan perilaku, seperti stress, depresi, cemas, tidak percaya diri, mudah marah, dan agresif. Dibutuhkan suatu kondisi dan situasi sosial yang dapat menjadikan masyarakat abnormal menjadi sehat, melalui upaya yang sistematik berupa aktivitas yang menyenangkan dan membahagiakan.

Fenomena masyarakat yang berkunjung ke rumah para kiai tabib menujukkan gejala yang identik dengan masyarakat tidak sehat secara fisik maupun psikis (*help seeking*).[5] Gelaja di atas dibenarkan oleh kiai tabib. Menurut penuturan mereka, masyarakat yang

---

[4] Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni Dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000), 349.

[5] Fauzi Muzaham, *Memperkenalkan Sosiologi* , 29.

datang untuk berobat kebanyakan berasal dari latar belakang strata sosial rendah yang berprofesi sebagai petani, pedagang, wiraswasta, buruh pabrik serta masyarakat jelata yang sarat dengan masalah sosial-ekonomi dan gangguan psikis yang pada taraf akumulatif dapat berubah menjadi penyakit fisik dan gangguan kejiwaan.

Realitas sosial dipahami oleh kiai tabib sebagai suatu tanggung jawab untuk memberi dorongan atau sugesti dalam penyelesaian masalah hidup masyarakat, di mana salah satu di antaranya adalah persoalan (penyembuhan) penyakit. Dalam teori sosiologi, seseorang dikatakan sakit[6] manakala konstruk pikiran dirinya menafsirkan kondisi seolah-olah sakit atau perasaan tidak berfungsinya organ dalam tubuh. Meski sesunggungya secara medis ia belum tentu sakit. Menurut Foster,[7] pemahaman personal yang demikian mengakibatkan seseorang merasa sakit.

Di sinilah kiai tabib memainkan peran dalam memberikan proses penyeimbangan, baik secara primer maupun sekunder. Upaya itu dilakukan misalnya dengan memberikan berbagai sugesti, baik melalui media fisik (seperti air, roti, jamu, jimat, rajah) maupun non fisik (berupa amalan puasa, doa, wirid dan sebagainya). Sugesti itu muncul sebab secara struktural masyarakat meletakkan kiai pada peran sentral dalam memberikan perhatian dan manfaat langsung terhadap masyarakat, baik itu dalam ranah agama, sosial, ekonomi, maupun politik.

Ada pola interaksi simbolik antara pasien dan kiai tabib: pasien meyakini bahwa kiai tabib mempunyai kekuatan. Dalam masyarakat, prestise besar diberikan kepada para kiai tabib yang mempunyai kemampuan terkenal. Praktik penyembuhan hampir senantiasa dikaitkan dengan status sosial yang tinggi. Faktor kejujuran, kerelaan dan kesalehan kiai tabib memperkuat keyakinan masyarakat akan kemampuan menyembuhkan berbagai penyakit,

[6] Fauzi, *Sosiologi Kesehatan* , 167.
[7] Foster, *Antrolopogi* kesehatan, 24.

sehingga apapun yang diberikan oleh kiai tabib akan diterima dan dilaksanakan bila berupa amalan atau ritual tertentu.

Sementara itu, kiai tabib sendiri meyakini bahwa kekuatan yang mereka miliki bersumber dari *kalam agung* yang hanya dimiliki Allah swt. Kalam Agung tersebut dapat berupa *asmâ‘ al-husnâ*, *asma Nabi*, atau *asma malaikat* yang terdapat di dalam al-Qur'ân dan al-Hadîth yang digunakan sebagai media penyembuhan. Misalnya, memberikan rajah kepada pasien atau memberikan *ijazâh* berupa doa. Di samping itu, konsep pasrah, tawakkal, dan sabar—sebagai ajaran para sufi—menjadi amalan yang secara istikamah memperkuat keyakinan dan energi bagi kiai: siapa yang dekat dengan Allah, sebagai sang khaliq, maka Dia akan memberikan apa yang diminta.

Jadi, makna penyembuhan yang dilakukan kiai secara ontologis dan aksiologis mengembalikan posisi keseimbangan manusia, baik secara fisik maupun mental; keseimbangan keduniaan dan keakhiratan; aspek kemanusiaan dan rasa kenyamanan. Sementara secara teologis, ia mengembalikan posisi manusia sebagai hamba yang tidak mempunyai daya dan kekuatan kecuali atas izin Allah swt.

B.Tradisi Penyembuhan Sebagai Kontinuitas Dakwah

Dalam sistem evolusi, keberagamaan masyarakat berlangsung terus menerus dan menjadi titik tolak perkembangan selanjutnya. Subjek-subjek pelaku dakwah, dalam konteks ini, berfungsi sebagai ahli waris sekaligus pewaris. Apa yang diterima dari angkatan terdahulu diteruskan generasi selanjutnya. Demikianlah, sebuah proses bertahap dari suatu gerak budaya, menurut J.W.M. Bekker.[8]

Dalam penyebaran ajaran Islam, sebagai proses kontinunitas dakwah, kiai tabib menempuh beberapa pendekatan, antar lain dengan jalan pendidikan dan pengajaran (*tarbiyah*) di pondok

[8] J.W.M. Bekker, *Filsafat kebudayaan Sebuah pengantar (* Jakarta: Kanisius, 1984), 16.

pesantren dan majelis-majelis taklim, melalui jalan dakwah, seruan, dan bimbingan (dakwah) kepada umat Islam untuk menjalankan syariat Islam secara khafah—berdasarkan al-Qur'ân, sunnah, ijmâ' ulama dan qiyâs, baik yang dilakukan secara oral (*bi al-lisân*) maupun dengan tindakan nyata (*bi al-hâl*), dan melalui jalan berkiprah dalam dunia politik praktis (*siyâsah*).

Sebagai salah satu implementasi dari pendekatan dakwak *bi al-hâl*, kiai tabib menempuh jalan nyata lewat tradisi penyembuhan di masyarakat. Motivasi dalam praktik penyembuhan tidak distimulasi oleh sikap pragmatisme atau penguasaan dan penghimpunan material dalam membaca peluang usaha kesehatan, tetapi lebih dirangsang oleh semangat menjalankan fungsi manusia sebagai khalifah Allah di dunia yang secara teologis bertujuan amal salih. Resonasi dari *becuase motive* ini mendorong kiai tabib mendedikasikan jiwa dan raganya, atau mewakafkan dirinya, untuk membela agama Allah.

Sikap hidup kiai tabib yang demikian diilhami oleh doktrin teologis bersumber dari al-Qur'ân yang menyatakan *barang siapa membela agama Allah, maka ia akan ditolong oleh Allah dan diberi kedudukan mulia di dunia, dihapus segala kesalahan pada masa lalu*. Sebagai aktualisasi dari doktrin tersebut, semua aktivitas hidup kiai tabib di pondok pesantren didedikasikan dan dimanfaatkan untuk berjuang memberantas kebodohan dan keterbelakangan sosial-ekonomi. Tindakan tersebut dilatari oleh kenyataan bahwa kondisi umat Islam di lingkungannya sangat memprihatinkan dalam semua aspek kehidupan: sosial, ekonomi, dan politik.

Penilaian kiai tabib berdasar fakta bahwa para pasien yang datang untuk berobat secara kasat mata berasal dari strata sosial kelompok proletar, kaum lemah, kelompok yang kurang beruntung dari sisi sosial-ekonomi. Dilihat dari mata pencarian, para pasien rata-rata bekerja pada bidang non formal sebagai buruh tani, buruh nelayan, buruh pabrik, pedagang pasar tradisional dan sebagainya.

Bentuk ekspresi dari sikap membela agama Allah di dalam realitas sosial berbeda-beda antara satu kiai dengan kiai yang lain. Misalnya, Kiai Abdul Hannan memaknai ”membela agama” dalam bentuk *tarîqat al-'ilm* (proses belajar mengajar) di pesantrennya dan masyarakat. Di jalan ini sebagian kiai tabib memberikan porsi utama dengan tujuan mencerdaskan masyarakat, menyelamatkan mereka dari kebodohan dan keterbelakangan.

Bentuk pengembangan dari *tarîqat al-'ilm* adalah mengamalkan ilmu yang telah dipelajari. Ada pepatah yang terkenal di kalangan pesantren bahwa ”ilmu tanpa amal sama saja dengan tidak berilmu”. Maka, di sela-sela proses taklim, Kiai Hannan mengembangkan ilmunya dengan berbagai cara. Antara lain, praktik ritual dengan menuntun santri-santrinya membaca zikir dan wirid secara kolektif dan kontinyu setiap hari. Susunan lafal wirid dan zikir yang dibaca diambil dari beberapa kitab kuning. Selanjutnya, ia menganjurkan para santri untuk saling menolong kepada sesama manusia melalui—salah satunya—praktik penyembuhan kepada masyarakat.

Upaya penyembuhan yang dilakukan oleh kiai tabib didorong (*in order to motive*) oleh iktikad mengamalkan ilmu yang ditransformasikan kiai di pesantren. Dorongan lain dari praktik penyembuhan kiai tabib ialah *amar ma'rûf,* yaitu usaha membantu masyarakat dalam mengurangi beban dan masalah hidup (*pragmatic motive*), berupa memberikan pelayanan kesehatan dengan berbagai cara dan media penyembuhan. Dalam melayani masyarakat, kiai tabib memberikan berbagai kemudahan (*accessibility*) berbentuk prosedur yang gampang, di setiap saat dan kesempatan, dan biaya yang lebih murah dibanding dengan pelayanan kesehatan di rumah sakit.

Totalitas kiai tabib dalam melayani komunitas kaum lemah (*mustad'afîn*) dapat dilihat dari kesediaan diri meluangkan pikiran,

waktu dan fasilitas harta benda yang dimilikinya untuk kepentingan dakwah. Konstruk totalitas olah pikirnya diekspresikan dalam semangat khasanah keilmuan di pesantren yang faktual dan aktual di tengah-tengah dinamika peradaban pengetahuan dan sains modern. Banyak karya tulis kiai tabib yang layak dibaca oleh para santri dan masyarakat sebagai fakta bahwa produktifitas kiai tabib masih (terus) menyala. Hampir seluruh waktu kiai tabib digunakan untuk melayani masyarakat, siang dan malam.

Pada intinya, tradisi penyembuhan yang dilakukan kiai tabib merupakan pengejawantahan nilai-nilai tauhid yang tersurat dalam nass al-Qur'ân: manusia diciptakan hanya untuk beribadah kepada Allah (*wamâ khalaqtu al-jinna wa al-insa illâ liya'budûn*). Apa yang lakukan oleh kiai tabib pada hakikatnya hanya untuk beribadah kepada Allah. Sebagai media, Allah swt. telah menciptakan alam semesta agar dimanfaatkan manusia untuk beribadah.

C. Tradisi Penyembuhan Sebagai Kesalehan Sosial

Istilah *tradisi* mengandung pengertian adanya kaitan masa lalu dengan masa sekarang. Ia menunjuk kepada sesuatu yang diwariskan dari generasi ke generasi, dan wujudnya masih ada hingga sekarang. Oleh karena itu, Shiels, sebagaimana dikutip Pranomo, secara ringkas menyatakan bahwa tradisi adalah "sesuatu yang diwariskan atau ditransmisikan dari masa lalu ke masa kini". Jadi, berbicara tentang tradisi Islam berarti berbicara tentang serangkaian ajaran atau doktrin yang terus berlangsung dari masa lalu hingga sekarang, yang masih ada dan tetap berfungsi di dalam kehidupan masyarakat luas.

Menjalankan tradisi penyembuhan, bagi kiai tabib, merupakan upaya untuk melestarikan pengalaman dan pengetahuan Islam (historitas) masa lalu hingga sekarang. Nilai-nilai Islam mengajarkan umatnya untuk menjadikan diri mereka bermanfaat untuk orang lain (*khayr al-nâs anfa'uhum li al-nâs*) dan demi kebaikan tatanan

sosial dan semesta jagat raya (*rahmat li al-âlamin*). Konsep "bernilai pada orang lain" mengajarkan untuk selalu responsif terhadap keadaan masyarakat (*community social responsibility*), baik secara ekonomi, sosial, politik maupun agama dan tidak mengajarkan gaya hidup individual yang dapat merusak tatanan sosial-ekonomi.

Manusia, secara fitrah, merupakan makhluk yang hidup berdampingan satu sama lainya. Ada proses saling asah, asih dan asuh. Dalam upaya melestarikan tradisi penyembuhan Islam, kiai tabib berusaha menyempurnakan identitasnya sebagai makhluk Allah yang menebarkan kebaikan dan kasih sayang di muka bumi, membantu penyembuhan penyakit dan keadaan sakit masyarakat dengan berbagai motif dan latar belakang. Hal itu dilakukan kiai tabib dengan keihlasan dan ketulusan hati, tanpa memikirkan imbalan. Padahal, secara normatif apa yang dilakukan kiai tabib sangat menyita waktu, tenaga, pikiran dan biaya. Semua itu dilalui dengan perasaan senang.

Meski demikian, masyarakat yang sowan kepada kiai tabib senantiasa membawa sesuatu sebagai buah tangan sesuai dengan kemampuan pasien. Kadangkala berupa sembako, uang, atau hasil panen. Ada banyak pertimbangan masyarakat memberikan sesuatu kepada kiai tabib: mungkin sebagai bentuk rasa terima kasih atau penghormatan terhadap ulama yang telah berjasa mengajarkan agama kepada masyarakat.

Dalam pengamatan peneliti, hasil jasa penyembuhan para pesien yang diberikan kepada kiai tabib tidak diambil atau digunakan sendiri, melainkan dipakai untuk membiayai pengembangan pesantren dan modal dakwah. Bahkan sebagian kiai tabib melarang diri dan keluarganya memanfaatkan hasil jasa penyembuhan walaupun sebiji. Menurut pandangan salah satu kiai tabib, menggunakan atau memanfaatkan hasil jasa para pasien akan mendatangkan malapetaka kepada dirinya, berupa sakit keras, atau membuat keturunannya menjadi nakal.

Pandangan kiai tabib yang demikian didasari oleh Hadîth Rasulullah, *”Barangsiapa menolong agama Allah, maka Dia akan mencukupi segala kebutuhannya dan menyelesaikan segala urusannya.”* Pantangan untuk mengkomersilkan tradisi penyembuhan, misalkan dengan membuka praktik secara khusus di luar pesantren, membuat standar tarif pelayanan merupakan tindakan yang tidak etis dan cenderung bertentangan dengan syariat Islam. Pandangan ini dapat dilihat di Pesantren Fathul Ulum.

BAB VII
PENUTUP

A. Kesimpulan

Penulis menggarisbawahi hal-hal berikut ini sebagai kesimpulan dari uraian-uraian sebelumnya. *Pertama*, dalam tradisi penyembuhan Islam kiai tabib mempunyai bangunan epistemologi penyembuhan tersendiri, yakni: (1) berdasarkan teks (*bayânî*) berupa rujukan kitab kuning (klasik) yang antara lain adalah *Awfâq*, *Shams al-Ma'ârif* dan lain sebagainya, (2) kekuatan intuitif (*irfânî*) berbentuk amalan dari ajaran tasawuf seperti *mujâhadah*, *tawajjuh*, membersihkan diri, wara, istikamah, dan sabar serta (3) ukuran kebenaran bersifat pragmatis, terutama nilai manfaat dan kegunaan bagi masyarakat.

Kedua, meskipun secara normatif kiai tabib sama-sama menggunakan rujukan kitab kuning klasik (*scriptual*) Islam, namun mereka menggunakan media penyembuhan yang berbeda-beda: pada aspek kemudahan, aspek keyakinan atau aspek daya tarik. Oleh karena itu, muncul kesan bahwa terdapat beberapa model penyembuhan yang bersifat medis, *magic*, mistik dan kosmik.

Ketiga, setiap aktivitas dan peristiwa yang dilakukan oleh seseorang selalu melahirkan makna, dan makna penyembuhan yang dilakukan oleh kiai tabib ialah *plasebo heathy mental,* yaitu

upaya memberikan dorongan/sugesti kepada kiai tabib untuk mengembalikan posisi manusia secara utuh. *Public mission* yang menginspirasi kiai tabib untuk membela agama Allah dalam bentuk *tarîqah al-'ilm, amar ma'rûf* dan beribadah. Kiai tabib mengimplementasikan nilai ajaran agama dalam bentuk karakter untuk selalu dapat bermanfaat kepada orang lain dan kemakmuran alam raya.

B. Implikasi Teoritik

Beberapa kajian terdahulu meletakkan kiai pondok pesantren sebagai aktor yang memiliki peran dan fungsi bermacam-macam. Kajian Cliffort Geertz antara lain mendeskripsikan peran kiai sebagai *cultural broker* (makelar budaya) di mana kiai bertugas memfilter budaya-budaya baru, ide, pemikiran, dan ideologi yang datang dari luar, untuk kemudian mereduksinya ke dalam tradisi pesantren dengan proses asimilasi dan akulturasi dengan nilai-nilai lokal dan doktrin kitab kuning. Hal ini diperkuat oleh kajian Endang Turmudzi seputar *perselingkuhan kiai dan kekuasaan*. Endang meletakkan kiai pesantren sebagai agen politik, di samping sebagai pelestari keilmuan keislaman di pesantren. Dengan kharismanya, kiai memerankan faksi politik bagi pengikutnya dengan cara mengarahkan pandangan politik sesuai dengan pola pilihan partai politiknya, memanfatkan pengaruh spiritual dan keilmuannya.

Tipologi kiai yang demikian telah membawa implikasi pada peta penelitian selanjutnya di ranah pondok pesantren. Penelitian yang meletakkan kiai sebagai agen politik mendapat pembenaran dari kajian Ali Maschan Musa yang mendeskripsikan bagaimana sepak terjang Kiai Basra di Madura. Kiai Basra berhasil memanfaatkan kelemahan struktur sosial agama masyarakat Madura yang proletar, kental dengan tradisi menghormati kiai, sebagai alat tawar menawar kekuasaan dan pengaruh politik antara masyarakat dengan pemerintah terkait dengan pengembangan

kawasan industrialisasi di wilayah Jawa-Madura yang mengerucut pada pencanangan mega-proyek jembatan Suramadu.

Adapun peran kiai sebagai pewaris keilmuan Islam klasik yang mengembangkan berbagai corak pemikiran Islam di pondok pesantren mendapatkan perhatian serius dari Martin Van Bruinessen, dengan kajian kitab kuningnya. Tradisi kajian kitab kuning yang meliputi kajian tafsir hadîth, ilmu balagah, fiqh, tasawuf, dan tauhid dibahas dan diteliti dengan sangat detail.

Ruang lingkup kajian keilmuan di pesantren yang meliputi genealogi keilmuan kiai dan metode pembelajaran di pondok pesantren juga tidak luput dari kajian Zamakhsyari Dhofier dan Horikoshi yang memposisikan kiai sebagai *transmitter* pengetahuan. Hal ini didukung oleh proposisi Abdurrahman Mas'ud tentang tradisi keilmuan pesantren yang meletakkan kiai sebagai agen transformasi keilmuan Islam klasik. Kiai dengan penguasaan teks kitab kuning, baik secara filologi maupun esensi, menjadi figur sentral di hadapan para santri terutama dalam proses belajar mengajar. Sebenarnya pola pandang santri terhadap kiai tidak hanya berdasar keunggulan intelegensia semata, melainkan juga berdasar keunggulan aspek spiritualitas dan moralitas, sebagai akibat dari praktik nyata atas pemahaman dan interpretasi kitab kuning. Kajian Mas'ud ini menghasilkan teori keajegan dan perubahan (*continuity and change*) terutama keajegan di dalam melestarikan tradisi intelektual Islam melalui pondok pesantren dengan kajian kitab kuningnya.

Namun demikian, kajian kiai pesantren yang berperan sebagai *madical man,* sebagai tenaga penyembuhan bagi masyarakat, hampir tidak mendapatkan perhatian serius dari para peneliti. Meskipun secara implisit Clifford Geertz—dalam penelitiannya tentang agama Jawa yang membuat stratifikasi sosial menjadi abangan, priyayi dan santri—mensinyalir adanya kepercayaan lokal masyarakat

Jawa seputar eksistensi dukun dengan berbagai derevasinya (dukun bayi, dukungan perewangan, dukun sunat, dukun manten, dukun pijat, dukun jampi-jampi dan lain sebagainya), Geertz mengalami kesulitan ketika mencoba memilah dan mengidentifikasi dukun dari kelompok abangan dan dukun dari kelompok santri. Tingkat kesulitan yang dihadapinya adalah tingkat samarnya simbol dan atribut yang digunakan oleh dukun abangan maupun dukun santri di Mojokuto.

Disinyalir terdapat unsur simplifikasi dari dua budaya, yakni budaya Arab dan melayu, terutama pada teks mantra yang digunakan dalam ritual penyembuhan. Bukti kuat adanya simplikasi dua budaya terdapat dalam, misalnya, kajian *Memuja Mantra: Sabuk Manggir dan Jaran Goyang* yang ditulis oleh Heru S. P. Sapura di wilayah Banguwangi. Kajian ini memberikan beberapa contoh mantra yang sering digunakan oleh masyarakat Osing untuk menaklukkan lawan-lawannya. Bukti lain penggunaan teks Arab dan Melayu sebagai mantra terjadi pada Saman di Kalimantan yang ditulis oleh Hermansyah. Kajian ini fokus pada ilmu gaib dan menguraikan dengan sangat jelas bagaimana susunan mantra terdiri dari kata-kata berbahasa Arab dan Melayu.

Teori tentang dukun juga diungkap dalam penelitian Louis Straus, dengan mengambil *sampling* di wilayah Amerika Latin. Kajian ini mendeskripsikan kehidupan para dukun yang memainkan peran penting di tengah-tengah dinamika masyarakat primitif. Peran yang menentukan hajat hidup orang banyak dalam beberapa aspek, seperti aspek kesehatan, keselamatan, bahkan nasib seseorang. Semua itu ditentukan oleh ramalan para dukun atau *shaman*. Louis mempelajari bagaimana perilaku dukun di Meksiko yang terkadang melakukan manipulasi teknik penyembuhan dengan tujuan meyakinkan para pasien bahwa dirinya mempunyai otoritas kognisi dan efeksi dalam penyembuhan. Dengan demikian, para dukun

akan tetap mempunyai eksistensi di tengah-tengah masyarakat dan selamanya selalu diperhitungkan.

Namun demikian, terdapat berbedaan yang signifikan dalam tradisi penyembuhan yang dilakukan dukun dan kiai tabib di pesantren. Perbedaan tersebut terletak pada epistemologi penyembuhan, struktur ilmu dan sumber pengetahuan, serta ukuran kebenaran sebagai rujukan yang digunakan dalam rumus penyembuhan. Sumber referensi penyembuhan para dukun diperoleh dari hasil pengalaman (*experience*) dan hasil pencarian (*experiment*) melalui alam gaib (mistis) dengan cara puasa *topo* (meditasi), sedangkan kiai tabib di pesantren memperoleh sumber penyembuhannya dari proses literasi melalui telaah teks dan referensi kitab klasik yang disusun oleh ulama terdahulu. Rumus-rumus tersebut sebagian besar diambil dari kitab suci berupa potongan-potongan ayat-ayat yang diambil dari al-Qur'ân.

Kajian teoritik yang menarik dari disertasi ini adalah epistemologi penyembuhan kiai tabib yang selama ini diasumsikan sebagai suatu konstruksi pemikiran yang irrasional, mistik, dan *magic* dan tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Penilaian yang demikian dilandasi oleh kerangka pikir ilmu sosial dengan pendekatan paradigma positivistik. Paradigma di atas melihat fenomena sosial sebagai fakta dengan menggunakan kacamata hukum naturalistik, yakni pengukuran dengan melihat fakta sosial dengan prinsip kausalitas dan rasional. Akibatnya, jika sesuatu fakta sosial yang diverifikasi tidak memenuhi syarat cara kerja hukum kausalitas, maka fakta tersebut tidak diakui sebagai sesuatu yang ilmiah. Pendekatan paradigma tersebut menjadi benar apabila digunakan dalam melihat proses penyebab penyakit dan pengobatan dengan teori–teori kedokteran modern.

Penelitian yang dilakukan Foster menjelaskan bahwa proses pengobatan dengan menggunakan paradigma positivistik

menghasilkan teori naturalistik, yakni mengidentifikasi suatu penyakit karena sebab masuknya agen ke dalam tubuh manusia yang pada akhirnya mempengaruhi fungsi organ fisik manusia, diikuti gejala-gejala yang bersifat empiris. Penyebab penyakit atau agen dapat berbentuk virus, bakteri, kelebihan zat makanan tertentu, atau karena perubahan cuaca. Oleh karena itu, teknik pengobatannya dilakukan dengan menggunakan standar ukuran yang bersifat akurat dan valid.

Paradigma positivistik tidak tepat apabila digunakan untuk menilai kondisi sakit (*ilness*) seseorang yang disebabkan oleh penilaian personal yang sangat tergantung pada situasi psikologis yang melingkupi, sistem budaya yang dianut masyarakat, serta tata nilai yang dipegang seorang pasien. Gejala bahwa dirinya sakit tidak diperoleh dari hasil observasi yang bersifat empiris dari tenaga medis, tetapi lebih didasari oleh hasil penilaian pemikiran dan perasaan seseorang.

Keyakinan tentang sakit dan sembuh dirinya sangat dipengaruhi oleh interpretasi subjektif. Fakta di lapangan menunjukkan, pemikiran pasien yang datang berobat kepada kiai tabib sudah diisi oleh keyakinan sekaligus pengharapan bahwa kiai tabib dapat membantu menyembuhkan penyakitnya. Keyakinan subjektif ini didasari oleh pandangan masyarakat yang meletakkan kiai tabib sebagai seseorang yang mempunyai kelebihan luar biasa dibandingkan masyarakat biasa pada umumnya. Dalam pemikiran Marx Weber, hal ini disebut sebagai kharisma. Pandangan masyarakat tersebut memang tidak berlebihan bila dikaitkan dengan proses transformasi pengetahuan yang dilakukan kiai tabib di pesantren, praktik sufistik (geniusis), *mujâhadah*, zikir dan laku ritual lainnya yang membuahkan citra kesalehan normatif.

C. Keterbatasan Studi

Dalam penelitian kancah ini, penulis belum menghasilkan teori yang mengarah pada paradigmatik sebagaimana yang diungkap oleh Thomas Khun yaitu teori yang dihasilkan dari uji hepotesis, akan tetapi menghasilkan teori substantif, yaitu teori yang dibangun di atas data empiris. Teori substantive yang dimaksud adalah teori peran dan posisi kiai dalam masyarakat yang tidak hanya mempunyai keahlian di bidang agama Islam dengan menguasai kitab klasik serta menjadi pemimpin sebuah pesantren sebagai mana temuan Dzamaksyari Dhofir dalam tradisi pesantren akan tetapi mempunyai pesan sebagai ahli penyembuhan (*Madical Man*) atau lebih popular disebut kiai tabit dalam kajian sosiologi yang sangat mengakar pada tradisi keilmuan di pesantren.

Sebagai sebuah ilmu, tradisi penyembuhan yang dilakukan oleh kiai tabib mempunyai dasar epistemologi yang tidak jauh dari kitab-kitab klasik yang dikaji (*bayan*) serta tradisi spiritual (*Irfan*) yang dipraktekkan oleh kiai sebagai pengalaman batin di pondok pesantren terutama ajaran-ajaran tasawuf, Sehingga kedua sumber pengetahuan tersebut mengkonstruk pemikiran kiai tabib dalam tardisi penyembuhan dalam bentuk *epistmologi bayan, epistemology Irfan*.

Dalam pengembangan tradisi penyambuhan selanjutnya, posisi kiai tabib mempunyai varian baru tidak hanya sebagai ahli penyembuhan yang bersifat umum, tetapi terdapat spesialisasi yaitu kiai tabib Bayan yang ahli membuat rajah dan wifiq, kiai tabib Irfan yang ahli dalam do'a, dzikir dan suwuk, serta kiai tabib kasbi yang ahli secara turun temurun sesuai dengan ketrampilan yang diajarkan oleh leluhurnya.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin " *Dimensi epistemologi-metologi pendidikan Islam*" Journal Filsafat, Vol XXI, Nomor 9 Maret, 2005

------------Islamic Studies Di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif *Interkonektif*, Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2006

Afandi, Khozin*, Hermeneutika dan fenomenologi dari teori ke Praktik*, Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2007

Ahsan, Manazir, Muhammad, *Social Life Under the Abbasids,* London:Longman group, 1979

Ali, Ameer, *The Spirit of Islam*, New Delhi: Low Price Publication, 1995

Arif, Mahmud, *Pendidikan Islam Tranformatif*, Yogyakarta: LKiS, 2008

Asror, Akhidul, *Islam dan Tradisi Lokal (Studi Tentang Dinamika Santri* Tradisional dalam mengkonstruk Ritual) di Kecamatan Duduk Sampeyan Gresik, Jawa Timur, tahun 2006

Aziz, Ali, *Kiai dan Kepemimpinan*, Yogyakarta: LkiS, 2001Cek ulang

Barton, Richard, Thomas, *Religious Doctrines and Medical Practice*, USA, Charles C. Thomas Publishers,1958

Bekker, J.W.M., *Filsafat kebudayaan Sebuah pengantar,* Jakarta: Kanisius, 1984

Bruinissen, Martin Van, Tariqah Qadiriyah Naqsabandiah , Jakarta: INIS cek

---------------, *Tarikat Naqsabandiyah di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1992

-------------*Urban Sufism*, Jakarta: rajawali Pers, 2008

Cassier, Ernst, *Manusia dan Kebudayaan: sebuah Esai tentang Manusia*, Jakarta: Gramedia, 1990

Crasweel, John W, *Research Design Qualitative and Quantitative Approaches*, London, Sage Publication; 1994

Departeman Pendidikan dan Kebudayaaa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* cet kedua, Jakarta: Balai Pustaka, 1989

Devid, *The Harper Collins Dictionary of Sosiology*, New York: Harper Perennial, 1999

Dhofir, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang pandangan hidup kiai*, Jakarta: LP3ES, 1982

Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif Analisa Data* (Jakarta: Rajawali Press, 2010

Esposito, John L, *Encyclopedia Islamic Countre*, New York: Oxford University Press, 1995

-----------*Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic Word*, vol 4, New York: Oxford University Press, 1995

Foster, *Antropologi Kesehatan* , Jakarta: UI Press, 1989

Geerdz, Clifforl, *The Javanese, Kiyahi the Change Rules of Culture Broker, Comparative Studies in Social and Antroplogi*, tt.tp 1960

Huda, M. Syamsul, *Kultus Kiai: Sketsa Tradisi Pesantren*, Surabaya: eLKAF, 2002

Hanafi, Ahmad, *Pengantar Filsafat Islam*, Yogyakarta: Bulan Bintang, 1969

Hermansyah, *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat*, Jakarta: Gramadia, 2010

Imam*, Ensiklopedia Ulama Nusantara Riwayat, karya dan sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*, Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009

Website :

http//91 Medical.Block.com/2007/06

http//block.kenz.or.id/category.psychology.

Jurnal :

Jurnal *Mawas Diri,* edisi Maret 1988

Jâbirî, (al) Abid, Muhammad, *Tadwîn al-Aql al-'Arabi*, Libanon: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989

--------------, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li al-Nuzum al-Ma'rifah fî al-Thaqâfah al-'Arabiyyah*, Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1993

Sukri, Suhandjati, Sri, *Ijtihad progresif Yasadipura II dalam Akulturasi Islam dengan Budaya Jawa*, Yogjakarta: Gama Media, 2004

Indah S.Y, *Menjadi Dokter Muslim metode Ilahiyah, Amaliah dan Ilmiah*, Surabaya: Java Pustaka, 2006

Kattsof, Louis O, *Pengantar Filsafat*, terj Soejonon Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992

----------, *Ilmu pengetahuan sebuah Tinjauan Filsufis,* Yogyakarta: Kanisius, 2001

Khalim, Samidi, *Islam dan Spiritualitas Jawa,* Semarang: Rasail Press, 2008

Kuntowijoyo, *Islam Tanpa Masjid Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam*

Bingkai Strukturalisme Transendental, Bandung, Mizan: 2001

Lukens Bull , Rolan Alan*, A Peacful Jihad: Javanese Islamic Education and Religius Identity Contruction* , Arizona: State University, 1997

L Frezer, *The Golden Bought*, New York: Macmillan Compeny, 1924

Leaman, Oliver (eds*), Historry of Islam Pholosophy*,

Maghsri, Syaiful M, ZIMAT *Zikir Menuju transendensi,* Yogyakarta: Bio Publisher, 2006

Mansurnoor, Lik Arifin, *Ulama,Villagers and change: Islam in Central Madura,* Mortreal: Mcgrill University Press, 1987

Mas'ud, Abdurrahman, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*, Yogyakarta: LKiS, 2004

Mufrodi, Ali, *Ulama dan Peran Majlis Ulama di Indonesia* , cEK

Mulder, Niels, *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa, kelangsungan dan perubahan kultual*, Jakarta: Gramedia, 1984

Mulkhan, Abdul Munir, *Islam Murni Dalam Masyarakat Petani*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000

Musa, Maschan, Ali, *Kiai dan Politik dalam Wacana Civil Sociaty*, Surabaya, LEPKISS, 1999

---------------, *Nasionalisme Kiai*: *Konstruksi Sosial berbasis Agama*, Yogyakarta: LKiS, 2007

Musa, Rachida Chih dalam buku *Urban Sufism*, ed Martin Van Bruinessen, Jakarta: Rajawali Pres, 2008

Mustamir, *Sembuh dan Sehat dengan Mukjizat al -Al-Qur'ân*, Yogjakarta: Lingkaran, 2007

Muzaham, Fauzi, *Sosiologi kesehatan*, Jakarta: UI Press, 2007

Nasr, Hossein, Seyyed, *Islamic Science: An Illustrated Study*, tt, Islam Festival Publishing Co. Ltd.1976

Neuman W. Lawrence, *Social Research Methods Qualitative and Quantitative Approaches*, Baston, Allynand Bacon press, 1999

Nort, Winfread, *Handbook of Semiotics*, Bloomington: Indiana University Press, 1990

Said, Hakim, Mohammad, *The International Conference on Islamic Medicine, Medical Time ,* Pakistan: Hamdard Foundation, 1981

Saifuddin , Achmad Fedyani, *Antropologi Kontemporer Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma* , Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005

Saputra, Heru S.P, *Memuja Mantra sabuk Mangir dan Jaran Goyang Masyarakat Suku Using Banyuwangi*, Yogyakarta: Lkis,2007

Sardar , Fiauddin , *East West Discord over the Prince of Scholars*, Pakistan: New Scientist, 1981

Shils , Edward, *Tradition,* Chicago: The University of Chicago Press, 1983

Sholeh, Moh, *Pengaruh Sholat Tahajud terhadap peningkatan Respon Ketahanan Tubuh Imunologi: Suatu Pendekatan Psikoneuroimunologi* Tahun 2000

Stewart,Desmon , *Early Islam*, New York: Time inc,1967

Strauss , Claude Levi, *Mitos Dukun dan Sihir*, Yogyakarta: Kanisius, 1997

Suhandjati, Sri , *Ijtihad Progresif Yasadipura II*, Yogjakarta: Gama Media, 2004.

Sukri, Suhandjati, Sri, *Ijtihad progresif Yasadipura II dalam Akulturasi Islam dengan Budaya Jawa*, Yogjakarta: Gama Media, 2004

Suprayogo, Imam, *Metodologi penelitian Sosial Agama*, Bandung: Rosdakarya, 2001

Swannel, Julia, *The Little oxford Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press,1987

Syam, Nur, *Model Analisis Teori Sosiologi* , Surabaya, PNM Press, 2009

----------------*Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005

Syukur, Amin, *Zikir Menyembuhkan Kankerku*, Jakarta: Hikmah, 2007

Turmudzi, Endang, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 2004

Turner , Bryan S, *Sosiologi Islam Suatu Telaah analitis Atas Tesa Sosiologi Weber*, terj GA Ticoalu, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994

T, Sianipar , *Dukun, Mantra dan kepercayaam Masyarakat* , cEK

Wahid, Abdurrahman, *Bunga Rampai Pesantren*, Jakarta: Dharma Bhakti, 1978

Watt, W Montgomery, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh: University Press, 1972

Wiyata , A Latief *, Carok Konflik kekerasan dan harga Diri Orang Madura*, Yogyakarta: LKiS, 2002

Woodward, Mark R, *Islam Jawa*: *Kesalahean Normatif versus Kebatinan*,Yogjakarat: LKiS, 1989

Y.A Suhardjo, *Misticism* , Jakarta: Pradnya Paramita, 1983

Zubair , Charis, *Metode penelitian Filsafat*, Bandung: 1999

LAMPIRAN

Lampiran I. Teks doa, Rajah kiai tabib

الراتب الشهير[1]

للإمام عبد الله بن علوي الحداد

يبدأ بقراءة الفاتحة وآية الكرسي وآمن الرسول إلى آخرالسورة ثم يقول:

لاإله إلا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو على كلّ شيئ قدير (ثلاثا) سبحان الله والحمد لله ولاإله إلاالله والله أكبر (ثلاثا) سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم (ثلاثا) ربنااغفرلنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم (ثلاثا) اللهم صل على محمد اللهم صل عليه وسلِّم (ثلاثا) أعوذ بكلمات الله التامات من شر ماخلق (ثلاثا) بسم الله الذي لايضرّ مع اسمه شيئ في الأرض ولافي السماء وهو السميع العليم (ثلاثا) رضِينا بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد نبيا ورسولا (ثلاثا) بسم الله والحمد لله والخير والشر بمشيئة الله (ثلاثا) آمنا بالله واليوم الآخر تبنا إلى الله باطنا وظاهرا (ثلاثا) ياربنا واعف عنا وامح الذي كان منّا (ثلاثا)

[1] Pondok Pesantren BUMI SHALAWAT, *Obat Hati Kumpulan Doa, Wirid dan Zikir* (Sidoarjo: Pondok Pesantren BUMI SHALAWAT, tth.), 21-2.

ياذا الجلال والإكرام أمتنا على دين الإسلام (سبعا) ياقوي يامتين اكفِ شر الظالمين (ثلاثا) أصلحالله أمور المسلمين صرف الله شرّ المُؤْذِين (ثلاثا) (ياعلي ياكبير، ياعليم ياقدير، ياسميع يابصير، يالطيف ياخبير) (ثلاثا) يافارج الهم، ياكاشف الغم، يا من لعبده يغفر ويرحم (ثلاثا) أستغفر الله رب البرايا أستغفر الله من الخطايا (أربعا) لاإله إلاالله (خمسين مرة) (وان أبلغها إلى ألف كان حسنا) ثم يقول: محمد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وشرّف وكرّم ومجّد وعظّم، ورضي عن أهل بيته المطهَّرين وأصحابه المهتدين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. ثم يقرأ سورة الإخلاص (ثلاثا) والمعوذتين (مرة مرة) ثم يقرأ الفاتحة للنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام وآل بيته العظام والأئمة الأعلام خصوصا صاحب الراتب وأجداده من السادة آل باعلوى رضي الله عنهم وأمدنا بمددهم آمين، ثم يقول : اللهم إنا نسألك رضاك والجنة ونعوذبك من سخطك والنار (ثلاثا) ياعالم السر منا لا تهتك الستر عنا وعافنا واعف عنا وكن لنا حيث كنا (ثلاثا) ياالله بها ياالله بها ياألله بها ياالله بحسن الخاتمة (ثلاثا).

الصلاة نور الذاتي[2]

اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد النور الذاتي والسرالساري في سائر الأسماء والصفات.

صلاة الفاتح[3]

اللهم صل على سيدنا محمد الفاتح لما أُغلق والخاتِم لما سبق ناصر الحق بالحق والهادي إلى صراطك المستقيم وعلى آله وصحبه حق قدره ومقداره العظيم.

[2] *Ibid.*, 42.
[3] *Ibid.*, 42.

الصلاة نور الأنوار[4]

اللهم صل على نور الأنوار وسرالأسرار وترياق الأغيار ومفتاح باب اليسار سيدنا محمد المختار وآله الأطهار وأصحابه الأخيار عدد نعم الله وإفضاله.

استغفار كاغكو نولاء بلاء[5]

أستغفر الله الذي لاإله إلا هو الرحمن الرحيم الحي القيوم الذي لايموت وأتوب إليه رب اغفرلي.X 52. وقتو علاكوني بيباس كنا أوان كنا بعي فائده: كاعكو نولاء بلاء سوفايا بلاء ماهو أورا تومكو إع أوماه لن إع ديصا كع دين فاعكونى لن إع نكارا كع دين فاعكونى. تنبيه: سايوكجا ساعت إيكي استغفار دين عملاكن كانطى استقامة فادا أوكا دين واجا ديوى أوتاوا برجماعة. دين واجا وقت ايسوء لن سورى.

فواصا عرووت[6]

بسم الله الرحمن الرحيم. لاإله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين. اللهم اجعلني نورا في قلبي واجعلني نورا في لساني واجعلني نورا في جسدي وصلى الله على سيدنا محمد الحمد لله رب العالمين X 11 بعد صلاة فرض. فائدة: كاعكو ماداعاكى أتي كاعكو علانجارأكن ليسان كاعكو باكوساكن جسد.

---

[4] *Ibid.*, 42.

[5] Abû Muhammad Miftâh ʻAbd al-Hannân Maʻsûm, *Majmûʻât Sullam al-Futûhât fî al-Awrâd wa al-Adʻiyah wa al-Salawât* (Kediri: Percetakan Kwagean, 2006), Juz 4, 9-10.

[6] *Ibid.*, Juz 7, 1.

(8) جماد كاعكو نامبانى لارا سيراه[7]

صحابة أبو هريرة جريتا معكيني: اعدالم سلاه سيجيني دينا فرا صحابة فادا أوموع2عان اعدالم سانديعي كنجع نبي محمد صلى الله عليه وسلم عوموعاكن يين راجا النجاشى راجانى ووع حبشة ايكو دووي كوفلوء يين كوفياه ماهو دين كاوى كوفياهان وعكع لارا سيراه ماعكا بانجور واراس سأناليكا. كنجع نبي محمد كروعو ووعكع أموع2عان ماهو بانجور كومون باعت. بانجور كنجع نبي محمد عوتوس مراع فمانى كع أران عباس سوفايا كيريم لاياع مراع راجا النجاشي. توليسانى لاياع معكيني:

بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد بن عبد الله إلى النجاشي ملك الحبشة أما بعد: فقدبلغني أن في مملكتك قلنسوة إذا مرض أحدكم ووضعت على رأسه يبرأ. فإذا قرأتَ كتابي فأنفذها إلي. والسلام.

سورات ناليكاني عيريمنا ووس تكا إع راجا النجاشي بانجور سورات دى أمبوع-أمبوع كارو راجا النجاشي كارو عوجاف: السمع والطاعة لله ورسوله. بانجور كوفياه دين كيريم اكن مراع كنجع نبي محمد. دوماداأن كوفياهى دين بونتل فيفيه إيرع دين جاهيت. إع جرونى فيفيه إيرع ماهو انا سورات كع دين لمفيت توليسانى راجا النجاشي ديوى. دى كيريماكن مراع كنجع نبي محمد صلى الله عليه وسلم. توليسانى سورات معكيني:

أما بعد: فقد ورد كتابك الكريم وما تضمنه من أجل القلنسوة ولقد شق علي إنفاذها غير أني قرنتُها بطاعة الله وطاعة رسوله. وإنا لنتوارثها قبل مبعثك بأزمان كثيرة.

بانجور كنجع نبي داووهى مراع صحابة معكيني: كوفياه ايكي سيليهنا اع

[7] *Ibid.*, Juz 13, 8-12.

سيراهى ووعكع لارا، بانجور كوفياه دين سيليهاكن اع سيراهى ووعكع لارا، بانجور ووعكع لارا واراس سأناليكا. بانجور كنجع نبي محمد عنديكا معكيني: كوفياه ايكي سوويئن. بانجور دين سوويك. دوماداأن اع جروني كوفياه انا كرتاس كع دين توليسي عاعكو توليسان عجمية بانجور دين ساليني عاعكو لغة عربيه. معكيني توليساني: بسم الله الرحمن الرحيم. بسم الله الملك الحق المبين. شهد الله أنه لاإله إلاهو والملائكة وأولواالعلم قائما بالقسط لاإله إلاهو العزيز الحكيم نور وحكمة وبرهان وحول وقوة وقدرة وسلطان قائم لاينام لاإله إلاهو رب العرش العظيم لاإله إلاالله آدم صفي صفوة الله لاإله إلاالله إبراهيم خليل الله لاإله إلاالله موسى كليم الله لاإله إلاالله عيسى روح الله لاإله إلاالله محمد حبيب الله ورسوله اسكن ياألم بالذي إن يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره إن في ذلك لأيات لكل صبار شكور. اسكن بالذي سكن له ما في الليل والنهار وهو السميع العليم الله لاإله إلاهو الحي القيوم لاتأخذه سنة ولانوم له مافي السموات ومافي الأرض من ذاالذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وماخلفهم ولايحيطون بشيء من علمه إلا بما شآء وسع كرسيه السموات والأرض ولايؤده حفظهما وهو العلي العظيم.

(9) جماد كاعكو تومبو لارا فاناس[8]

توليسان عيسور ايكي دين توليس اع كرتاس بانجور دين سيله اع جروني كوفياه بانجور كوفياهى دين أعكو وعكع لارا فاناس إن شاء الله واراس. ايكي توليساني:

بسم الله الرحمن الرحيم. الله وبالله وهذا من عندالله ولاإله إلاالله آمنت بالله ورسله وكتبه واليوم الأخر إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا اشف أنت

[8] *Ibid.*, Juz 13, 12-3.

الشافي لاسواك اللهم اشف شفاء لايغادر سقما ياالله ياالله.

فمن ذلك أن من أخذ قطعة من الجلد ورسم عليها الشكل الآتي وكتب تحته تسع صادات وعلقها على من به صداع أو شقيقة أو وجع في رأسه شفاه الله تعالى. وهذه صورته كما ترى.[9]

من كتبه حول الخاتم الآتي إحدى وثلاثين مرة وكتب بعده هذه الأحرف ط و ح ح خ ووو كالشطهطيل عهده وبخره بقُسط ولبان ذكر وعلقه على من بصدره ضيق أو بخلقه سوء أو برأسه صداع أو عنده وسوسة زال مابه، وهذه صفة الخاتم كما ترى.[10]

28	سمطع	23
25	مهيطل	28
72	كهود	12

باب دواء البطن تكتب في الكف الأيسر وتمسح باللسان وهو هذا:

ه ه ه ه ؟ ؟ ؟؟ ح ح ح ح ح ح كـــ ؟ ؟ ؟؟؟؟ ؟ + ؟ ك ك ك ك ك ك وص م

والله أعلم.[11]

(الباب) السادس في خواص ثمانية في ثمانية الخاصية الأولى أنها تصلح لجميع الأمراض المعارضة للدواب والجوارح وذلك إذا كان المشترى فى شرفه والمريخ متصل به اتصال سعد والقمر متصل بالمريخ ينقش الجارح فإنه يبرأ

[9] Al-Imâm Abî al-'Abbâs Ahmad ibn 'Alî al-Bûnî, *Manba'u Usûl al-Hikmah* (Beirut: Dâr al-Fikr, tth.), 140.

[10] *Ibid.*, 150.

[11] Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Al-Awafâq* (Kediri: Al-Ma'had al-Islâmî al-Salafî Fath al-'Ulûm, tth.), 10.

بإذن الله تعالى.[12]

26	30	20	38	14	46	1
11	43	5	23	34	17	42
31	21	39	8	47	2	27
44	6	24	35	18	36	12
15	40	9	48	3	28	32
7	25	29	19	37	13	45
41	10	49	4	22	33	16

(فصل) للمحموم والمعجوز، يكتب على خاتم فضة في شقفة ويوضع تحت رجل المرأة فإنها تضع سربعا، وقيل إذا انقضت لها ست ساعات تموت والله أعلم. وهذه صفة الوفق الثلاثي:[13]

ر	ر	رى
ر	ى	ح
اى	ح	ا

1– بسم الله الرحمن الرحيم، لن خاصية ايفون[14]

(نولاء سسراووعانى شيطان، عيجالاكن ساكيت سيراه، نولاء فركاويس اعكع ديفون سعيتي، راجا لن فعواصا اعكع ظالم، علامفاهاكن بوندا دكاعن، نكاءكن حاجة لن سانيس2 ايفون)

﴿ب﴾ عيجالاكن ساكيت سيراه؛ كادوس اعكع سامفون ديفون

[12] *Ibid.*, 15.
[13] *Ibid.*, 24.
[14] Muhammad Mîzân Asrârî, *Mujarrabât Jawen* (Surabaya: Penerbit Karya Utama, tth.), 8-11.

جلاساكن وونتن اع كتاب حاشية مختصر بن أبي حمزة كاجا (5) بيليه قيصر راجا روم ناتى كينتون سرات دوماتع سيدنا عمربن الخطاب رضي الله عنه اعكع سوراهوسيفون مكاتن: سأيكتوسيفون كولا اعكاداهي ساكيت سيراه اعكع بوتن ناتى ساكد ساراس. بؤايعكيه فانجنعان كرصا فاريع اوبات فونافاكيماوون دوماتع كولا. سلاجع سيدنا عمر كينتون كوفيه (كطو، سوعكوء) اعكع لبت ايفون وونتن سراتن: بسم الله الرحمن الرحيم. سلاجع مناوى كوفيه كاسبات ديفون اكم قيصر راجا روم ساكيت ايفون كراهوس ايجال. اناعيع مناوى كوفيه ديفون جوفت ساكيت ايفون كراهوس كيمات ماليه. ناليكا سمانتن راجا روم روماهوس كاووك. سلاجع راجامرينتاهاكن امبيكاء جاهيتان كوفيه. دومادأن لبت ايفون وونتن كرتاس كنطى ديفون سراتى بسم الله الرحمن الرحيم. ريعكس ايفون جريتا قيصر راجا روم كلا واهوفورون ملبت إسلام كنطى ساهى.

39-خاصية ايفون سورة التحريم:8[15]

(سلامت سكيع فياكيت بليليك)

﴿ربنآاتمم لنا نورنا واغفرلنا إنك على كل شيء قدير﴾

كتراعن:

وونتن اع كتاب فتح الملك المجيد كاجا 91 ديفون جلاساكن بيليه سينتن كيماوون اعكع دينتن ايفون ماهوس سورة التحريم 8 سأبعدانيفون صلاة سنة قبلية صبح لن سأديريعيفون صلاة فرضونيفون كافيع كاعسال ولاس، لاجع ماهوس (يانور يابصير) كافيع كاعسال ولاس، سرانا يفعى باطوءايفون كنطى استاتعن ايفون، لن سأرمفوعيفون لاجع ماهوس ماليه

[15] *Ibid.*, 158-9.

دعاء اع عانداف فونيكا، معكا تيياع كلاواهو بوتن بادى كيعيع ساكيت بليليك سألامى2نيفون كنطى قدرةايفون كوستي الله، لن بادى فيناريعان سلامت سكيع فياكيت2 مريفات سانيس ايفون. اع عانداف فونيكا دعاءايفون:

(ياربx5، قوّ بصري. اللهم اشف أنت الشافي، اللهم عاف أنت المعافي).

(كيفيه عيسي عزيمة افاواهى، أسماء أرطا لن لينتو2نيفون متوروت بعض الحكماء المشرقي)[16]

1. ماهوس المولد البرزنجي لن لاعكوع ساهى ديفون تامباه مولد لينتونيفون كادوس المولد الديبعي
2. توسل كادوس تهليل فوندوك أتوى تهليل لينتو2نيفون.
3. خصوصا ملائكة دينديع جلال الله جبريل ميكائيل اسرافيل عبد الصمد عبد الواحد عبد الوحي عبد الجبار الفاتحة 1x
4. توسل للنبي سليمان الفاتحة 11x
5. ماهوس قل هواللهأحد 11x
6. ماهوس صلوات (اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وبارك وسلم) 11x
7. ماهوس اللهم آمين 100x(كاليه يبول عزيمة) نولى توسل: ياالله3xكانطى بركه ايفون كانجع نبي سليمان عليه

[16] Muhammad Anwâr Suyûtî, *Al-Ni'mah al-Kubrâ 'Alâ al-'Alam* (Kediri: Toko Kitab Ats-Tsuroyya, tth.), 13-5.

السلام كولا يوون ديفون ايسي عزيمة فونيكا (أرطا، اودع2، منجالين، سافوتاعان، اوياه، مبياك، القرأن ستامبول، لن سدايا باراع2 اعكع ديفون سجادي أسمائى) ديفون ايسي فاكر غائب. فعلاريسان. منارك فلاعكان لن بركه ايفون أرطا2 فونيكا لن لينتو2نيفون عزيمة منيكا كانتى عوجاف اللهم آمين3x

8. إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني الفاتحة7x.

9. إلى جميع أولياء الله تعالى الفاتحة7x.

10. ماهوس قل هوالله أحد7x

11. ماهوس صلوات (اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وبارك وسلم)7x. نولى توسل: ياالله3xكانطى بركه ايفون شيخ عبد القادر الجيلاني صاها فارا والى2 سوفادوس فانجنعان عيسي خاصية عزيمة منيكا ديفون ايسي فاكر غائب، فعلاريسان، فناريك فلاعكان لن بركه ايفون أرطا2 منيكا لن لينتو2نيفون اعكع ديفون جامفورى اعكع كاعكى سلامينيفون كساع. نولى يبول عزيمة لن عوجاف اللهم آمين3x

12. توسل خصوصا سدايا ملائكة اعكع توكاس عيسي عزيمة الفاتحة1x

13. خصوصا ملائكة دينديع جلال الله جبريل ميكائيل اسرافيل عبد الصمد عبد الواحد عبد الوحي عبد الجبار الفاتحة 1x ياالله كانطى بركة ايفون كنجع نبي محمد صلى الله عليه وسلم لن سدايا خاصة 2 لن اسرارايفون أوراد2 اعكع سامفون كاواهوس سدايا (أرطا، مبياك، القرأن ستمبول، سافوتاعان،

اودع2، اوياه اتوا سارم لن سدايا براع اعكع ديفون سجادى أسمائى فونيكا ديفون ايسي:

ناريك بركة

فعلاريسان

فاكر غائب ساعكيع تويول، منوعصا، جن2 شيطان2 اعكع ظالم2 لن جلب الرزق والأرزاق

زيادة البركة

ناريك فلاعكان لن لينتو2نيفون لن تيياع اعكع بطا أرطا، ميياك، بايو سارم لن باراع2 اعكع ديفون اسمائى منيكا مونداك2 كاتاه رزقى نى لن مونداك2 بركة هاصيل معيشاهى لن بوتن كتلاتان ارطا سلامينيفون، ميياك لن سدايا براع2 اعكع ديفون أسمائى منيكا ديفون ايسي خاصية2 لن اسرار2ايفون اوراد اعكع سامفون ديفون واهوس سدايا منيكا اعكع واكت ديفون تجربة ساء ناليكا كاعكى سلامى2نيفون لن ديفون إيسي اوبات2ايفون سدايا فياكيت لن ديفون أيسي محبة2 خصوص، محبة2 عموم، محبة2 ميتوروت اعكع دامل. آمين.

كيفية أخرى عيسي سكابيهي عزيمة[17]

لنبيالله سليمان الفاتحة11x قل هوالله أحد11x صلوات11x اللهم أمين001x كارو يبول. نولى توسل ياالله3xكانطى بركه ايفون كانجع نبي سليمان عليه السلام كولا يوون ديفون ايسي عزيمة منيكا،

[17] *Ibid.*, 16.

ديفون ايسي .... كاعكى سألامينيفون كساع. نولى يبول عزيمة كارو عوجاف اللهم أمين3x

الشيخ عبدالقادر الجيلانى الفاتحة7xجميع أولياء الله تعالى الفاتحة7xقل هو الله أحد7xصلوات7xياالله3xكانطى بركهايفون الشيخ عبد القادر الجيلانى صاها فارا ولي2 خصية ايفون عزيمة فونيكا ديفون ايسي .... اعكع كيعيع ديفون تجريب.

مهمة: لاعكوع ساهى كاكم تياع اعكاع عسمائ نامباهى أوراد2 اعكع سامفون معتبر كادوس صلوات بحرية‌كبرى4444xصلوات نارية4444xآية الكرسي4444xأسماء الحسنى لان لينتو2 نيفون.

(الفصل الثالث عشر فى اسمه تعالى بارىء)[18]

هذا الإسم خاصيته الإعانة على الأعمال الثقيلة فيصلح ذكرا للحداد والجمال والصايغ وأمثالهم فمن داوم على ذكره كشف له عن عالم المثال وإن كان طبيبا نجحت مداواته فى الأبدان وشفى الله كل مريض ء لجه وله من العدد 312 وهو عدد فرد مستطبل ناقص أجزاؤه 87 تشير الى اسمه ديان وهو من ضرب ج فى الم فاجيم للجمع والألف للابتداء واللام للوصلة والميم للتمام وقد يوضع فى مثلث عددى محيط به مربع وهذه صورته:

ى	ر	ا	ب
19	7	71	68
ا	ب	ى	ر
17	19	71	13

[18] Ahmad ibn ‘Alî al-Bûnî, *Shams al-Ma‘ârif al-Kubrâ wa Latâ’if al-‘Awârif* (Surabaya: Toko Kitab Al-Hidayah, tth.), Juz II, 165.

ب	ا	ر	ی
5	74	67	72
ر	ی	ب	ا

ش63

(الفصل التسعون فى اسمه تعالى مانع)[19]

من أكثر من ذكره حماه الله تعالى مما يخاف ويحذر ومن ذكره وهو خائف ضرأخد حماه الله تعالى وأنساه إياه ويصلح ذكرا للمرضى وكل من ابتلى بالشهوة وله من العدد 161 وهو عدد فرد مستطيل من ضرب أول عدد كامل فى عدد أول وهو ناقص أجزاؤه 31 تشير إلى اسمه طبيب وينبغى أن يجمع هذه الثلاث ويستعمل وله مربع يوضع فى شرف عطارد بسر التداخل وهذه صورته:

ع	ن	ا	م
2	39	71	49
47	3	48	68
48	68	49	4

ش149

الأوراد بعد الصبح

- توسل: ا- إلى حضرة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وآله وأصحابه الكرام شيء لله لهم الفاتحة.

ب- وإلى حضرة جميع الأنبياء والمرسلين والأوليآء

[19] *Ibid.*, 195-6.

والشهداء والصالحين والعلماء العاملين خصوصا سلطان الأولياء سيدنا الشيخ عبد القادر الجيلانى وإلى جميع مؤلفي الكتب وشارحيها ومصنفيها وإلى جميع من أجازنا إلى المنتهى شيء لله لهم الفاتحة.

ج- وإلى

Lampiran II. File Note

1. Daftar pertanyaan :

A. Genealogi pesantren Kiai tabib
B. Proses Transformasi ilmu Penyembuhan
C. Sumber Literasi peyembuhan Kiai
D. Pola dan model Penyembuhan
E. Konsep Sakit , penyakit, Sehat dalam prespektif Kiai dan pasien
F. Keyakinan dan persepsi masyarakat terhadap kiai tabib
G. Keyakinan /nilai kiai terhadap ilmu Penyembuhan yang kuasainya.
H. Metoda dan sarana penyembuhan Kiai
I. Budaya dan Ritual, upacara penyembuhan
J. Situasi dan kondisi lokasi penyembuhan
K. Motif pasien melakukan Pengobatan.
L. Motif Prektek penyembuhan kiai
M. Ukuran Sehat dan sembuh dalam prespektif Kiai dan pasien

2. Transkrip hasil wawancara I. Di pondok Pesantren Fathul Ulum Kediri

   Muhammad anwar suyuti (Udan Awu Blitar) selama 10 tahun mondok di Mambaul Hikam 1994-2001 kemudian dilanjut ke pondok pesantren Fathul Umum mulai tahun 2001 sampai 2010.

Sakit dan penyakit

Sesuatu yang datang pada manusia, wujud hidup (virus) mahlus halus, Sakit fisik (dhahir) medis : untuk berobat pasien diarahkan berobat kedokter, selain itu juga diberi suwuk, wirid. Sakit yang disebabkan oleh mahlus jin juga beri suwuk ; amalan atau doa yang diibaratkan seperti pedang. Sumber pengobatan (*kitab Qasinatul asqar*) bab Fatihah, Kitab *syam al Maarif*, Kitab *Khadam al -Sulaiman* (Kewibawaan)

Proses mengajarkan kepada santri

Secara umum Kiai Hanan menyampaikan ilmu tabib melalui proses taalim, di samping itu untuk pendalaman ilmu, terdapat santri terkadang melakukan laku (amal) ; puasa dengan meninggal makanan yang mempunyai ruh (*Tadkura*) Puasa *Ngrowod* meninggalkan makanan yang berasal dari (Tujuan *taqarub Ilallah*). Puas mutih selam 7 hari. 11, 21,27,41 Wirid yang diambil dari kitab mashur.

Selain itu proses penyembuhan di praktikan (*Bi al-haliyah*) langsung penyembuhan bersama antara kiai dan santri senior, dengan berhadiri undangan ketempat lain/pesantren yang banyak wabah penyakit. contoh datang pesantren di Kudus, (kiai yahya)

Tranformasi di luar Pesantren dilakukan dengan cara:

1. *Ijazah Kubra* (dilakukan setahun sekali)
2. *Asmak arto* (asmak khusus untuk barang dan uang dengan tujuan menarik pelaris, mahabah, barakah) dilakukan setahun sekali.

3. Kursus Wifiq (aufak) dilakukan pada bulan dzulhijah dan Maulud (*rabiul awal*) selama 2 bulan dengan mengkaji kitab-kitab Tib.
4. Sowan khusus ke Kiai.

Sosok Kiai menurut Santri

1. Sosok kiai Hanan menurut para santri disebut sebagai *min ba'di ulama Tib*/ahli Hikmah. (ulama ahli ma'rifat)

   Alasan : Kitab yang dikaji oleh Kiai adalah kitab hikmah.

Asal usul Pendidikan Kiai Hanan:

Pertama, Ia mondok di pesantren Kencong yang diasuh oleh (Kiai Haji Ahmadi. Kiai Haji Zamroji). Keahlian Kiai Haji Ahmadi adalah ahli amalan wirid dan Kiai Haji Zamroji ahli ilmu syariat), kemudia mengaji Kilatan di pesantren Lirboyo, Sarang, Batoan Kediri.

Karya-kitab Kiai Hanan Maksum yang asli:

Sulam al Futuhat (amalan-amalan Tib) terdiri dari 15 jilid yang disusun oleh Kiai Hanan setiap setahun 1 jilid. Tradisi penyusunan kitab tersebut dimulai pada tahun 1995. *Silahul Mubaliqin* (kumpulan wirid utk para mubalik). Dua kitab tersebut sebagian di ambil dari kitab-kitab yang dikaji selain itu juga diperoleh dari iajzah para Kiainya.

Kekhususan Kiai/ Kharomah Kiai

1. Mendangar : Dapat menghilang dirumah mertua, bisa terbang (uji santri) Punya ayam banyak dan pohon durian yang dapat berbuah sampai 700 buah setelah diberi rajah. Mendapatkan banyak uang setelah mendapatkan hikmah dari amalan Ijazah Kubro sebesar 35 juta dan 90 juta.

Silsilah Kiai.

Sisilah kiai Hanan berasal dari keluarga pedagang ayah dan Ibu sebagai penjual onde-onde dan disamping itu keluarganya ahli hikmah. Jika diurut silsilah keturunan kiai hanan masih terbertalian darah dengan jalur Joko Tingkir/mas Karebet

Nama : Makmun Rodhi (Palembang) 3 tahun nyanti dipesanten Fathul Ulum

No	Deskripsi	Analisa
1	Amalan shalawat Nabi setiap hari dibaca dan waktunya Ba'da sebanyak 70 ribu dibagi 100 santri. Dilakukan mulai tahun 2008	Tujuan amalan tersebut untuk memperkuat ilmu hikmah dan mencari dana untuk pembanguan masjid.(dari santri dan riski qoiru layah tasib).
2	Mujahadah tiap hari jum'at (manaqib jahirul umar) ba'da umar	Tujun mendapatkan ilmu Hikmah.
3. 4. 5 6.	Motif para santri untuk masuk kepesantren Fathul Ulum adalah ketertarikan pada ilmu Tib yang diajarkan langsung oleh Kiai Hanan melalui (santri Kilatan). Dan juga karena program baca dan khatamkan kitab secara Kilat (Kilatan). Jadual mengaji model kilatan dimulai jam 7 sd 11. 1.30-15-30, 17 sd 18.15. 20-22 tiap hari. Jumlah kitab yang dibaca sebanyak 40 kitab dalam setahun. Pelaksanaan Ngaji kilatan biasa dilakukan pada bulan ramadahan (tafsir jalalain) selama 20 hari. Bulan besar atau Dzulhijah (kitab hadis Bukhari-muslim) selama 20 hari. Mualud (kitab Jawahir) selama 15 hari yang diasuh oleh Kiai Langsung atau disebut kilatan Berkala. Kesan dan Keyakinan dari masyarakat. Kiai Hanan sebagai tokoh yang disiplin /tepat waktu kalau diundang masyarakat. Tokoh yang dapat digunakan sebagai suri tauladan. Kiai Hanan tidak mempunyai sumber pendapatan tetap, akan tetapi sering mendapat dana secara tidak disangka-sangka misalnya dapat membangun rumah dengan total biaya 500 juta dan dapat diselesaikan dalam waktu setahun atau	

	membangun mushala senilai 100 juta dalam jangka 1 tahun bangunan juga selesai. Kemungkinan bersumber dana berasal dari para pasien yang dibantu oleh kiai karena beberapa kasus misalkan; pedagang yang bangkrut bisa kembali jaya, rumah tangga yang kurang harmonis kembali baik, Asal usul Kiai. Ia lahir dari desa Boto Putih (pare) 7 km dari Kencong. Sedangkan ibu nyai berasal dari desa Kwagen (kiai haji Anwar) kiai kampung (mushola). Jumlah anak 12. 7 berjenis kelamin laki-laki , 5 berjenis kelaamin perempuan.	
7 .		
	Jumlah santri Tarbiyah : TK : 40 MI: 140 putra/putri Diniyah : 560 putra/putri An Nur : 107 putra/putri pondok khusus santri yang sekolah formal. Jumlah santri Kilatan : 300 santri	

Wawancara dengan Kiai Hanan Ma'shuh
Tanggal 27 Oktober 2010
Jam 8.30
Di Kediaman Kiai

No	Diskripsi	analisa
1	Proses transformasi Ilmu Tib Kiai Hanan melalui Kajian Kitab Kuning (tarbiyah dan Kilatan) yang bertempat di Komplek pesantren Futuhatul Ulum . Isi kitab tersebut kemudian dipraktekkan oleh santri sesuai dengan isi kitab dan petunjuk dari Kiai Hanan. Contoh menantu beliu mensarikan beberapa kitab Tib Kiai Hanan dan kemudian disusun menjadi kitab khusus membuat Rajah (*Adad al-Muakifi*).	
2.	Asal usul Pendidikan Kiai di pesantren . Kiai Hanan berasal dari Pare kabupaten Kediri yang menyantri di pondok pesantren (*Raudlatul Umum*) di desa Kencong . pesantren tersebut dibina oleh dua orang Kiai yaitu KH. Zamrodji dan KH Amroji.	

	KH Hanan memperoleh dua proses pembelajaran yang berbeda dari kedua gurunya. Kiai Hanan pondok selama 11 tahun mengaji pada KH zamroji dan mendapatkan ijazah yaitu : 1. Perintah mengumpulkan Kitabnya mulai dari yang kecil (tipis) sampai yang besar (tebal) . 2, Meminta mondok selama 22 tahun 3. Melayani santri yang meminta untuk diajari ngaji sewaktu-waktu dan tidak boleh menolaknya. 4. Tidak boleh berpuasa sunah tetapi selama kaki masih dapt dipakai berjalan di atas (*dompal/bancian*) batu untuk jalan ke masjid , tidak boleh makan. 5. Perintah Menjalankan shalat jamah secara istiqamah (Ngangengaken shalat jamaah) dan datang lebih awal selama 3 Tahun dengan temanya sebanyak 4 orang santri. Sementara KH Ahmadi mengajarkan untuk memperbanyak *Riadlah* . Cara tersebut dipraktekkan oleh KH Hanan selama menjadi santri sampai dengan sekarang. Adapun ritual Riadlah itu dilakukan dengan cara : 1. Membaca shalawat Nabi dan doa *Tudhikul Barakoh*. Bacaan Shalawat Nabi dilakukan mulai tahun 2008 awal dibangu masjid pesantren. Sedangkan bacan doa *Tudhikul barakah* diamalkan setiap ba'da subuh. Secara umum KH Ahmadi mengajarkan dan mempraktekkan ilmu tasawuf. Contoh " mencuplik ajaran imam al Ghazali Menjalankan Ilmu tanpa amal , Ilmu banyak tanpa amal sama juga tidak berilmu. Siti Aisyah menyampaikan sebuah ungkapan : Manfaatnya ilmu (khasiat) karena takutnya hamba (mengamalkan) kepada Allah	

Nama : KH Abd Abdul Ghafur
Tempat Kediamana KIAI
Jam . 15.00

Pesantren sunan Drajat adalah satu-satunya pesantren peninggala Sunan Drajat yang masih eksis di antara 9 wali yang tersebar di pulau Jawa hingga sekarang sebab wali selain sunan drajat hanya meninggalkan makam, masjid dan benda artifak tanpa

dapat dilihat secara empiris ajarannya. Bukti eksistensnya berupa pesantren yang masih berkembang hingga sekarang, baik berupa dakwahnya maupun ajaran kitab kuning yang masih berjalan hingga sekarang.

Ia meneruskan perjuangan ayahandanya tahun 1985 dengan peninggalan lahan seluas 1/4 hektar dan murid yang tersisa hanya 5-10 orang dan sekarang tanah pesantren sudah berkembang menjadi 60 hektar dengan jumlah santri sebanyak 9 s/d 10 ribu. Untuk mengembankan pesantren . Ada perbedaan cara pengajaran yang dilakukan ayahandanya dengan Kiai, perbedaan itu terletak pada pendekatan hukum (yurispudensi) Islam yang terlaku rigid (kaku) dan Figh mainded sehingga banyak santrinya yang tidak kuat misalnya larangan santri untuk berseni, olah kanuragan dan lain sebagainya. Sedangkan Kiai Ghufur memberikan toleransi kepada santri untuk mengembangkan bakat dan minat yang sesuai dengan keinginan santri dengan tujuan dapat menarik siapa saja untuk masuk ke dalam pesantren, upaya itu antara lain kalau masyarakat dalam keadaan senang maka santri diajari untuk membaca shalawat Nabi, sebaliknya jika masyarakat dalam keadaan susah maka dianjurkan untuk membaca tahlil. Sikap yang demikan menurut kiai diambil dari ajaran Sunan Drajat dengan termaktub dalam sair-sair atau tembang dakwahnya.

Kiai Ghafur memegang prinsip :

1). kesangupan dan siap berjuang untuk agama. Siapa yang membela agama allah maka Allah akan mencukupi (*man yansuru Yansuru Allah*.

2). Adanya hubungan kiai dan santri yang pemanen (long life) itu dilakukan setiap hari jumat dengan pola pengajian umum di masjid pesantren.

3). Kiai dan santri harus mengunakan akal secara maksimal karena di dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 52 kali .

4) Kiai harus pandai perpolitik. Untuk memperkuat argumen tersebut, kiai Ghafur mencuplik kisah antara Tuhan, Adam, dan Malaikat. Malaikat diminta untuk bertanya tentang sesuatu kepada Nabi Adam. Dan Nabi Adam sebelumnya sudah diberi pengetahuan oleh Allah tanpa sepengetahuan malaikat. Sehingga Nabi Adam dapat menjawab semua pertanyaan malaikat. Juga mengunakan prinsip perjuangan sunan drajat. *entuk ewake tanpa butek ake banyune* artinya yaitu Untuk mendapatkan sesuatu yang dituju tanpa harus membuat keruskan. Implementasi dari sikap politik ini dibuktikan dengan keterlibatan kiai Ghafur dalam salah satu partai (golkar) dengan tujuan mendapatkan kemudahan (ekses) dan modal untuk perjuangan pesantren. Istilah kiai Ghafur menyebutnya dengan strategi politik pelanggi, yaitu menerima semua golongan, ras, agama.

5). Mengajarkan kemandirian dengan berwirausaha. Kiai pantang meminta-minta kepada masyarakat untuk keperluan pesantren. Usaha itu dibuktikan dengan banyaknya unit usaha yang dikelola oleh pesantren yang meliputi : pabrik pupuk, ternak sapi dan kambing. Sikap kemandirian Kiai ditunjukkan dengan memberikan beberapa proyek pesantren kepada putra dan menentunya dengan modal nihil (nol). Misalnya menantunya gus Arif diberikan mandat untuk membangun asrama dengan desian modern dengan jalan kredit kepada bank sejumlah 1.5 milyar dengan ansuran perbulan 4 juta/bulan. Di samping itu juga putra pertamanya juga diminta dapat mengumpulkan dana perbulan 500 juta. Dilihat dari silsilah kiai Ghafur merupakan keturunan yang ke 14 dari Sunan Drajat. 6) bersikap toleransi dan Moderat dengan tetap memegang ideologi ahli sunnah waljamaah.

Pandangan Kiai tentang pendidikan agama menurutnya bukan dari Timur Tengah alasanya pendidikan di Timur Tengan tidak mengajarkan penggunaan rasio secara maksimal tetapi hanya berbicara normatife tentang hukum halal haram.

Nama narasumber : Hisbullah arif
Tempat : Kediaman Kiai
Hari/tgl: Minggu, 31 oktober 2010

No	Diskrepsi	temuan	Analisa
1	Genealogi ilmu tib Kiai Gofur diperoleh melalui belajar di Sarang kabupaten Rembang pada salah seorang ahli penyembuhan yaitu Mbah Kiai Hasbullah atau terkenal dengan sebutan mbah Bolah . Keahlian yang dimiliki oleh Mbah Bolah antara lain ahli tib penyembuhan yang merujuk pada kitab *Syams al-Maarif Akbar*. Di samping itu juga belajar pada Kiai Juwaini di bidang Tasawuf .		
2	Asal usul keluarga Kiai. Ayahanda Kiai Abdul Ghafur bernama H Maftuhan yang bekerja sebagai pengusaha pembakaran gamping yang dikena dermawan. Sedang Ibunya bernama H Siti Aminah yang berprofesi sebagai guru Ngaji al Qur'an dilingkungannya.		
3 4.	Sumber referensi penyembuhan. Kitab rujukan penyembuhan yang dipakai oleh Kiai Gofur yaitu Syams al-Maarif serta Kitab Falaqin, Manalul Ushul Media dan cara penyembuhan. Media Penyembuhan yang digunakan oleh Kiai Gofur bermacam-macam antar lain mengunakan obat, mengunakan air, mengunakan rajah serta dzikir dan doa. Hal itu dapat dilihat dari informasi yang diperoleh dari pasien yang datang untuk berobat dengan motif dan tujuan yang bervariatif : kerena alasan sakit parah, keluarga yang bermasalah, utang piutang, berdagangan , perjodohan dan lain sebagainya.		

5.	Proses latihan bantin (riadlah). Proses railhah yang dilakukan kiai dengan santri dengan jalan mengaji bersama dilakukan setiap hari jum'at yang bertempat di masjid pesantren .		
6	Motif pasien yang berobat . Terdapat beberapa motif dan tujuan masyarakat yang datang kerumah kiai antara lain : meminta kesembuhan kepada dirinya atau keluarganya yang sakit. menghendaki rumah tangga yang bahagia, tentram, Menjalankan usaha biar lancar, menjual sesuatu biar cepat laku, meminta ijazah kepada anaknya yang mondok biar ilmunya barakah.		

Nara Sumber : Gus Arif
Tempat dikediaman Kiai
Hari /tgl : Sabtu 30 okt 2010

No	Dekripsi	Temuan	Analisa
1	Genealogi Penyembuhan	Keahlian kiai diperoleh dari beberapa jalan : 1. *Qilmah* yaitu merupakan potensi bawaan sejak lahir (qudrat) yang dapat berkembang jika diasah oleh pemiliknya. 2. Tariqah yang digunakan kiai (prinsip perjuangan Kiai) yaitu Aqidah Mujahidah . *Aqidah* yang dimaksud keyakinan terhadap kebenaran dalam melaksanakan suatu ritual /penyembuhan, ibadah maupun berbisnis, berpolitik atau aktifitas apapun. *Mujahidah* yaitu dimaknai berjuang bukan dengan	

		perang tetapi dengan pencerahan terutama pada bidang ekonomi dan pendidikan. 3. Proses tranformasi ilmu tib kepada santri/proses belajar pada pesantren.	
2	Proses tranformasi ilmu tib kepada santri/proses belajar pada pesantren	Proses pembelajaran kiai terdapat santri dilakukan dengan cara kajian kitab (model badongan dan sorogan) yang dilakukan setiap hari pagi jam 7-8.30 di masjid, mushalla . sedangkan kitab yang dikaji ialah *Ihya ulum al din* karya Imam al Ghazali serta kitab *syams al Maarif*.	

Narasumber : KH Agoes Ali Mashuri
Tempat : Kediaman Kiai
Jam : 22.00 WIB
Hari : Senin, 3 Januari 2011

No	Pernyataan riset	Temuan	Analisa
1	Sumber Penyembuhan	Beberapa Kitab klasik misalnya al-Barakah, dan penyelidikan secara langsung (empiris) dengan pendekatan rasional. Di samping itu juga Agoes Ali Mashuri juga mengakui adanya barakah atau intuisi, baginya barakah tidak dapat dilogikakan dan dirasionalkan. Contoh perbuatan rasional Pengakuannya di Jepang pernah ada penelitian dengan cara melakukan doa bersama dengan diwakili oleh para tokoh agama-agama pada sebuah sungai. Hasilnya ternyata masing-masing air yang didoakan oleh para tokoh agama setelah diklasifikasi warnanya berbeda-beda. Air yang di doai oleh Ulama Islam	Masih ambigu antara cara intuitif dengan pengalaman empiris , faktanya proses penyembuhannya masih mengunakan do'a, air, dan bacaan shalawat. Karena pernah berlatarbelakang akademisi maka kerangka berfikir kritis ilmiah dan empiris mempengaruhi kiai dalam melihat suatu gejala dengan pengamatan, analisa , termasuk persoalan penyakit dan obat.

		warnanya paling baik, imbuhnya dengan penelitian ini banyak orang jepang masuk Islam menjadi Mualaf.	
2	Bentuk Ritual Penyembuhan	Agoes Ali Mashuri dalam sesi pengajian umum memberikan beberapa doa, ijazah untuk para Jamaah biar sehat misalnya : membaca bacaan Qaul qalah (*la kaula wala kuwata illa billahil aliyil adhim*) sebanyak 3 X sebagai obat sakit jantung, stress, Melalui pengajian umum dengan memberikan beberapa ijazah secara langsung kepada para jamaah .	
3	Media penyembuhan	Menurut Agoes Ali Mashuri media penyembuhan bisa mengunakan alat apapun dengan alasan 1) sebagai sugesti . katanya sugesti adalah separo obat yan dilandasi oleh berfikir positif, bahasa teologinya khusnudahan (berbaik sangka) Sebagai contoh : kiai meminta peneliti untuk membawa orang gila di halaman pesantren dan ia tidak diapa-apakan oleh kiai, dan kiai menjamin pasien sembuh, menurutnya itu lebih karena faktor kejiwaan (psikologi), jadi proses penyembuhan pasien dibutuhkan suasana lingkungan, misalnya seorang dukun tempat prakteknya di beri hiasan atau asesoris yang menyeramkan, maka sipasien akan tepengaruh secara mental dan pikiran tentang kekuatan sang dukun. Sebaliknya rumah seorang kiai maka hiasan rumah berbentuk asmaul husna, lafad shalawat Nabi, foto Masjidil haram. Dll. 2) Seorang Kiai dituntut untuk berMujahadah dan shalat Malam.	Pendekatan yang dipakai dalam mempengaruhi pasien dengan bentuk placebo efek (efek kejiwaan). Penulis menemukan beberapa foto berbentuk foto masjidil haram, Foto Raudhah, Makam rasulullah, pintu Multazam, beberapa kaligrafi berupa bacaan Shalawat Nuridzati,

		Hukum Al Khaliq berproses tanpa sebab dan hukum manusia terdapat sebab. 3). Yang menjadi alasan mengapa kiai dapat mengunakan media apa saja untuk obat serta doanya makbul menurut Agoes Ali Mashuri disebabkan oleh perbuatan Kiai yang selalu membersihkan hatinya, hal ini sesuai dengan berdasarkan Hadith : artinya Doa yang diucapkan dari orang bersih hatinya maka ia akan dikabulkan sebalikny doa dipanjatkan oleh seorang hamba yang hatinya kotor maka tidak akan dikabulkan. Ia menambahkan ada syarat doa bisa istijabah (terkabulkan) antara lain ; Harus yakin, dilakukan secara istiqamah, berlaku jujur, jangan melihat	
		perempuan lain selain yang halal, terakhir tidak berbohong.	
4	Konstruksi Kiai tentang sakit dan sehat	Agoes Ali Mashuri merujuk beberapa pemikir Yunani Hipokrates bahwa Pikiran dan hati dapat menjadi obat sekaligus dapat menjadi sumber penyakit. Pikiran dan hati menjadi obat manakala ia berfungsi secara positif (*husnudhan*) dan tidak terdapat penyakit hati (marah, tamak, iri hati dll) sebaliknya hati dan pikiran menjadi penyakit manakala ia berfungsi secara negative (negative thingking, *Suudhan*) dan berpenyakit hati (ria, pemarah, sombong, tamak dll). Jadi orang sehat itu pikirannya sederhana maka ia tidak sakit . Contoh : perempuan yang pemurung besar kemunkinan akan terjangkit kanker servik.	

		Kedua : Masih menurut Hipocrates obat penyakit yang baik adalah obat yang terdapat dilingkungan/daerah di mana si pasien tinggal. Terkecuali obat yang secara umum dijelaskan dalam Nash Hadith seperti Jinten Hitam (Hambbatu ssaudah, madu dll). Kiai Agoes Ali Masyhuri mengaku pendekatan penyembuhan dengan pendekatan rasional, artinya proses penyembuhan selalu ada logika yang dapat menjelaskan Nash misalnya : *Kulu was rabu wala tusrifu,* larangan makan berlebih lebihan, kemudian oleh orang Barat banyak dipraktekkan misalnya puasa sebagai diet, tidak makan sebelum lapar, berhenti makan sebelum kenyang. Dalil nash di atas menurut Agoes Ali Mashuri banyak menginspirasi ilmuan kesehatan Barat dalam membuat formulasi hidup sehat tanpa obat. Masyarakat sekarang banyak terjangkit berbagai penyakit salah satu sebabnya ialah gaya hidup yang serba instant (siap saji, siap pakai) tanpa memperdulikan proses. Contoh kongritnya ialah ingin langsing dengan cara mengkonsumsi obat pelangsing tanpa olah raga, menginginkan cantik dengan jalan opeasi plastik atau suntik silicon. Disisi lain Agoes Ali Mashuri memberikan bukti dari para jamaahnya (seorang perempuan) yang meminta air yang sudah didoakan (barakah) untuk obat penyembuhan kelaurganya, akan tetapi sang suami marah karena dianggap perbuatan bi'dah, tahayul dan ia tidak	

		mempercayainya. Sebagai bukti tentang kemujaraban air tersebut sang suami meminta istrinya untuk menyiramkan pada pohon bunga yang sudah mati jika benar-benar ampuh, maka sang istri menyiramkan air ke pohon itu kemudian dan ternyata pohon tersebut hidup kembali.	
5	Kreterian Kiai yang mempunyai kelebihan (ilmu Hikmah)	Agoes Ali Mashuri memberikan kreteria seorang yang dapat disebut Kiai yaitu harus Alim, artinya berwawasan luas terutama ilmu agama serta konstisten terhadap keilmuannya. Dekat dengan Allah, maksudnya dalam setiap amal perbuatanya akan selalu mencari keridhaan kepada Allah, dekat dengan Rasul serta dekat dengan masyarakat. Menurutnya sekarang banyak orang meletakkan atribut Kiai hanya sebuah simbul Budaya, misalnya Kiai untuk sebutan sebuah keris, kerbau kiai slamet, kereta kencana dan lain sebagainya, Namun juga kiai dapat melekat pada seseorang yang hanya meniru cara kiai sehinga masyarakat menyebutnya Kiai.	

Nara sumber : Syaikul Ali
Tempat : pesantren Bumi Shalawat
Hari/Tgl : Jumat , 8 januari 2011
Jam: 09.00 Wib

No	Pertanyaan	Deskripsi
1	Asal usul Keluarga	KH Agoes Ali Mashuri lahir di Lebo Sidoarjo dari pasangan seorang Kiai kampung K Mubin Basori dan istri Siti Aminah dari kenongo Tangulangin. Jika dilihat dari silsilah keluarga masih keturunan KH Mutamakkin Kajen Pati yang mempunyai anak bernama Joyo Ulomo atau K Djailani yang memjadi asal usul keluarga Agoes Ali Mashuri di Sidoarjo.
2	Genealogi spiritual Nenek Moyang KH Ali Mashuri	1.Mbah Muhdor : Tirakatan puasa dengan cara istiqamah apa yang dimakan sebagai menu shahur dan apa yang dimakan ketika berbuka, baik takaran maupun jenis Makanan. (mis: shahur pakai satu potong singkong maka berbuka puasa juga makan singkon satu potong.. 2. kebiasaan bersilaturrahmi dengan membawa bekal apa adanya. Setiap beristirahat disuatu tempat selalu mengajar agama kepada masyarakat. 3.Modal dakwah diperoleh dari hasil usaha yang ia kumpulkan sendiri. Menurut Gus Syaiful teori ini disebut ; rembes madu , artinya setiap perbuatan baik yang ditanam oleh seseorang, maka ia akan mendapatkan kebaikan pula, jika saat ini pelakunya tidak mendapatkan manfaat langsung, maka keturunanya yang akan mendapatkan kebaikannya.
3	Riwayat pendidikan	Agoes Ali Mashuri mondok dibeberapa pesantren dengan cara berpindah pindah dan dengan waktu pendek antara 1 sampai 3 bulan. Yang agak lama di tiga Kiai yaitu KH Khamid pasuruan , di KH Mas Talhah di sidosermo Surabaya sera di KH Muis Besuki Stubondo . Alasan kenapa belajar ketiga kiai tersebut agak lama dintaranya karena ia mempunyai perhatian terhadap kiai yang ahli kekuatan ruhiyah (batin) dibanding kiai ahli fiqh
4	Kitab rujkan penyembuhan	Kitab Tibun Nabawi As-Suyuti Ibn Sirin (tafsir mimpi) Imam Syakroni Ibrahim al-Khais
5	Amalan Agoes Ali Mashuri	Membaca shalawat Nabi setiap mengaji . menurutnya shalawat menjadi solusi segala masalah /urusan. Amalan ini berdasarkan Hadith Nabi : yang artinya ada seorang sahabat bertanya kepada Nabi : ya rasul seperempat doaku untuk engkau, jawab itu baik dan perlu di tambah, bagaimana dengan 1/5 itu lebih baik , kalau begitu seluruh do'aku untuk engaku, Nabi menjawab maka Allah akan mencukupi segala urusanmu. Kedua. Membaca *Ratibul hadat* , wirid yang diambil dari

		kitab tulisan abu al- Hadat yang dianggap doa mak'sur (yang sanadnya sampai Nabi Muhammad SAW). Yang dibaca setiap mengaji disetiap tempat sebagai muqadimah.
	Persepsi tentang Sakit dan penyakit	Sakit yaitu tidak berfungsinya anggota tubuh sedangkan penyakit ialah yang menyebabkan seseorang sakit.
6	Kreteria Wali	*Wali Murid* : subyek berusaha untuk mendekat kepada Allah dalam rangka mendapatkan kedudukan mulia dihadapan Allah. *Wali Murad* : Allah memilih /menghendaki untuk dekat dengan seorang hambanya untuk mendapatkan kemuliahan.
7	Media penyembuhan Agoes Ali Mashuri	Menurut pengalaman gus syaiful biasanaya media penyembuhan penyakit fisik ; air , kambing, roti. sedangkan untuk kepentingan non fisik (mempelancar membaya rhutang dilakukan dengan puasa. Pirinsipnya Agoes Ali Mashuri lebih memberikan dorongan jiwa/sugesti kepada pasiennya. Contoh ; Setiap melakukan proses penyembuhan sipasien dibesarkan hatinya , wis waras . misalnya ada seorang pasien datang kepadanya dalam keadaan perut membesar yang didiagnosis dokter dari hasil labolatorium tidak mempunyai penyakit apa-apa , kemudian Agoes Ali Mashuri mengatakan kepada pasien, ngak loro opo-opo sampean wis waras, hasilnya pasien tersebut sembuh dari penyakitnya dan perutnya normal kembali. 2. Mengunakan media kambing. Caranya : Agoes Ali Mashuri menulis do'a dan nama seorang pasien yang sakit di keras, kemudia dikalungkan dileher kambing tersebut selama beberapa hari, baru selanjutnya dipotong di untuk dicek penyakit orang tersebut yang telah pindah kekambing tersebut.

Nama narasumber : Ning mas Ila
Tempat : Kediaman (jemur Ngawinan)
Jam : 13.00 WIB
Hari /Tgl : 15 nop 2010

No	Deskripsi	Temuan	Analisa
1	Proses Tranformasi Ilmu Tib	Berasal dari ajaran leluhur Kiai secara turun temurun yang ditulis dan ucapan lisan hingga sampai sekarang . Dan cara tersebut juga sering diajarkan oleh kiai kepada putra-putranya berupa doa yang harus dibaca dengan jumlah tertentu	Ditransfer melalui tradisi turun temurun kepada keluargnya..
2	Media Penyembuhan yang dipakai oleh Kiai kepada Pasien non muslim	Suatu saat kiai mendapati seorang pasien etnis cina dan non muslim yang sedang sakit perut yang parah, semua	

		dokter sudah ia datangi namun belum sembuh juga, sehingga datang kekiai untuk diberi obat sakit perut. Kiai awalnya bingung obat apa yang harus ia berikan sebab pasiennya non muslim tidak memungkinkan untuk diberi doa dengan cara Islam. Kemudia Kiai mengambil bekas air wudlu dari bak kamar mandi untuk obat orang tersebut. Pasien itu kemudian meminum air tersebut hingga habis, akibatnya pasien tersebut muntah berat sehingga semua isi perut orang cina tersebut keluar semua, namun setelah itu sakit perutnya malah sembuh. Contoh lain ; Ada orang Arab yang sering keluargnya sakit-sakitan hingga suatu saat minta nasehat kepada Kiai Masmansur. Olehnya disarankan untuk menganti engsel pintu di rumah orang tersebut dan kemudian diganti dengan yang baru. Nasehat kiai kemudian dijalankan, tak lama kemudian keluarga Arab tersebut tidak sakit-sakitan lagi. Setelah ditelusuri ternyata bahan besi engsel pintu itu merupakan besi daur ulang dari sebuah mobil yang pengemudinya meninggal dunia dengan cara tragis karena kecelakaan sehingga mempunyai akibat buruk pada rumah yang memakai slot engsel tersebut. (Gus mamak yang mendapat cerita dari Mertunya) atau kiai Mas	
	Persepsi kiai dalam penyembuhan	Adanya keyakinan bahwa allah yang menjadi sumber penyembuhan dengan media apa saja (keris, baru, air) dll. Contoh: Nabi Musa suatu saat dalam peperangan didapati perutnya sakit	Proses Plasebo efek berupa Saling memperkuat keyakinan apa
		sehingga ia meminta/berdoa kepada Allah, tak lama Allah mewahyukan kepada Nabi Musa untuk mengambil serta mengkonsumsi jenis tumbuh-tumbuhan yang berada di suatu gunung, tanpa pikir panjang Nabi Musa berjalan menuju gunung yang dimaksud, namun terdapat keajaiban sebelum mengambil daun yang dimaksud rasa sakit Nabi Musa hilang sehingga ia tidak jadi memetik daun tersebut.	yang dilakukan oleh Kiai dan sebaliknya juga ada keyakinan pasien atas obat yang diberikan Kiai untuk kesembuhan penyakitnya/

		Dalam beberapa waktu rasa sakit perutnya kambuh selanjutnya ia langsung mengambil dan mengkonsumsi daun tersebut sampai kenyang, namun sakitnya tidak sembuh. Sehinga ia mengadu kepada Allah kembali dan turun wahyu bahwa engkau tidak meminta kepadaku maka tidak sembuh sebab yang memberi sembuh terserah Aku.(Allah) dan bukan daun tersebut. (sumber Gus mamak menantu Kiai masmansur.	berhasil hajatnya.

Nama : KH Masmansur
Jam : 11.30
Hari /Tgl : Komplek pesantren

Deskripsi	Temuan	Analisa
Sumber pengalaman dan pengetahuan KItab	Sumber pengetahuan berasal dari nilai di luar akal dan berbentuk Barakah, istiqamah, kejujujuran dan bukan kekuatan Nalar akal Dalil Wama utitum minal ilmi illa khalila , bahwa manusia hanya diberi sedikit tentang ilmu yang berasal dari akal. Cara Kerja Ilmu : Nilai diluar (kejujuran , istiqamah) diikuti niat untuk mendekatkan diri kepada Allah (Hamblum nima allah) maka hasilnya tergantung kepada Allah . Contoh kegagalan akal : Seorang istri sakit dan datang kepada seorang dokter , setelah diperiksa dokter menyarankan untuk memeriksa kelab . hasilnya didiagnosis menderita kangker maka harus dioperasi jika ingin sembuh , tetapi sipasien takut untuk operasi ia meminta diberi obat wal hasil sipasien selama perawatan menghabiskan biaya sebesar Rp 200 juta dan penyakitnya belum sembuh , maka kata Kitab itulah kegagalan akal.	Nilai Irfani

Sumber Keyakinan	Pokok keimanan sebagai buat ilmu dan kepasrahan Ilmu Hikmah ditempuh dengan jalan : amaliah (lahir dan batin) . Amaliah yang cocok dengan isi ilmu maka akan melahirkan al kharimah dan hasil nya menjadi Uswah Hasanah dan berikutnya menjadi uswah akan meningkat menjadi kharamah (kharismatik) dari sifat inilah akan muncul ilmu fadhilah/hikmah . Jika kiai sudah mencapai tingkatan ini maka hasilnya dapat memberi apapun termasuk mengobati orang.	
Hukum kebenaran	Munurut Kiai Masmansur Hukum Allah itu ada dua macam : 1. Hukum kausalitas yang bekerja sesuai dengan hukum sebab akibat (ada anak sebab ada Bapak dan Ibu) . 2. Hukum Dilalalah kersane allah (campur tangan Allah) contoh : Nabi adam lahir tanpa bapak ibu, Nabi Ibrahim yang dibakar tidak hangus	
Latarbelakang kiai	Kiai tidak pernah sekolah formal tetapi pengetahuanya diperoleh dari belajar langsung dari kehidupan /realitasI atau (ilmu kauniyah). Menurutnya semua aspek kehidupan sebagai madrasah. Contoh : setiap ada kegiataan selalu mengambil tempat paling belakang dengan maksud dapat melakukan proses pengamatan, pengenalan, menganalisa semua prilaku manusia /sosial (bil kasbi) dan hasil kesimpulanya menjadi bahan perenungan.	Partisipan as observer Pengetahuan dikonstruk oleh pengalaman sensorik Kemudian dioleh dengan nalar intuitif

Sumber referensi Kitab	Berasal dari proses transformasi langsung melalui pembelajaran dari pengalaman penyembuhan orang tuanya (genealogi)	
Ritual Kiai Tabib	Kiai Masmansur tidak mengharuskan menjalani puasa (dalam bentuk fisik) akan tetapi puasa dalam bentuk menahan diri . Contoh Nabi adam jatuh derjatnya karena tidak dapat menahan diri untuk tidak makan buah Kuldi (dasar : *wakuli minha haisusiktuma falatakrabahadihis sajarata walatakuna minat dhalaimin* istilah lain Nabi adam serakah sehingga melanggar. Sehingga puasa cara yang paling efektif untuk menahan nafsu. Puasa : disiang hari berpengaruh pada malam hari sehingga terbiasa untuk menahan diri akhirnya menjadi budaya sosial yang melahirkan sistem dari sini berakhir menjadi kebiasaan yang dijalankan tanpa beban . Puasa maknanya melatih kesabaran dan membersihkan hati. Sabar implikasinya adlah hamba siap diuji oleh Allah dengan penderitaan Sedangkan membersihkan hati berimplikasi pada Tauhid dari sinilah melahirkan pada cara pandang para ulama ' dalilnya *Auliya fala khaufun .* Prinsipnya Kiai: *Nyidek marang pengeran lan ngadohno marang laine pengeran.*	
Hakekat penciptaan Manusia dan Alam	Manusia diciptakan dengan tujuan untuk ibadah ; Dalil : *Wama khalaktul jina wal al insya ila liya'budun*. Sedangkan Alam diciptakan sebagai alat/media untuk beribadah. Jika manusia tidak beribadah dan alam tidak digunakan sebagai sarana beribadah, maka semua kenikmatan akan di kurangi oleh Allah.	

Prinsip Hidup Kiai	Prinsip hidup kiai yang kedua yaitu *Tasamuh* yang terekspresikan lewat amal shalih dalam bahasa fiqh : bermakna untuk orang lain (an fau linnas) sebagaimana Hadith yang diriwayatkan oleh imam tirmidzi: *Ahsanu linnas anfauhum linnas*. sebaliknya hidup bukan untuk bertahan hidup sebagaimana pola hidup binatang tetapi hidup mempunyai makna/manfaat maka manusia akan menjadi sabar. Selain sabar juga harus berusaha untuk membersihkan diri dengan dasar: *la yamasyahu illa muthaharun*.	
Hakeket Doa	Doa dimaknai sebagai penyiram dan pupuk maka ia butuh benih /bibit sehingga akan melahirkan kekuatan, misalkan dalam bidang politik butuh institusi politik) sebagai benih.	

Nama Narasumber : neng Izah
Tempat : Dalem Kiai Mas Mansur
Hari : senin 27 des 2010
Jam : 12.00

Deskripsi	Temuan	analisa
Pendidikan Kiai	Kiai nyantri dibeberapa pesantren yaitu di Ponpes Bendo pare Kediri pada KH Hayatul Makki (tarbiyah) serta di ponpes Sarang Rembang pada KH Ali Masfud (tarbiyah)	Proses tranformasi ilmu
Sumber rujukan tradisi penyembuhan	Belajar langsung (kasbi) dari ayah handanya KH Talhah tentang Tauhid Di samping itu juga bersandarkan pada pengalaman dan pengkajian dari fakta empiris.	Proses Genealogi
Ritual dan transformasi Kiai tabib	Kiai Masmansur mendapatkan ilmu tabib melalui ijazah dari ayahnya, Lafadz do'a yang	

	digunakan tidak selalu berbahasa Arab tetapi juga berbahasa Jawa.	
Bentuk Penyembuhan dan media penyembuhan	Ada beberapa bentuk penyembuhan yang dilakukan oleh Kiai tabib antara lain: dzikir, Rajah, wirid. Media penyembuhan : air jimat dan lain sebagainya.	

BIODATA PENULIS

Nama	: M. SYAMSUL HUDA
NIP/NIK	: 197203291997031006
Jenis Kelamin	: Laki-Laki
Tempat dan Tanggal Lahir	: Bojonegoro, 29 Maret 1972
Status Perkawinan	: Kawin
Agama	: Islam
Golongan / Pangkat	: VI/a
Jabatan Fungsional Akademik	: Lektor Kepala
Perguruan Tinggi	: IAIN Sunan Ampel Surabaya
Alamat	: Jend A Yani 117 Surabaya
Telp./Faks.	: 031 8438369
Alamat Rumah	: Griya Candramas blok EA 24 Sedati Sidoarjo
E-mail	: Samuda70@yahoo.com
Nama Istri	: Nurul Qomariyati Laily. S.Ag

Orang Tua :

Bapak : H. M. Muqoddas

Ibu : Hj. Muyasaroh

RIWAYAT PENDIDIKAN

Tahun Lulus	Jenjang	Asal Pendidikan	Jurusan/ Bidang Studi
1985	MINU	Bojonegoro	
1988	MTs N 1	Bojonegoro	
1991	PGAN	Bojonegoro	
1996	S1	Fakultas Ushuluddin Surabaya	Aqidah Filsafat
2002	S2	PPs IAIN SUNAN AMPEL	Pemikiran Islam
2011	S3	PPs IAIN SUNAN AMPEL	Studi Islam

PELATIHAN PROFESIONAL

Tahun	Pelatihan	Penyelenggara
2003	1. Pendidikan dan Pelatihan Penelitian Agama (PLPA)	LITBANG Depag RI Jakarta
2003	2. Semiloka Penulisan Jurnal Nasional-Internasional Se Indonesia	UNIBRAW Malang
2001	3. Workshop Desain Course (CTLD)	LEMLIT IAIN Sunan Ampel
2008	4. Pelatihan Pendidikan Anti Korupsi	PBB Jakarta
2010	5. Training of Trainer enterpreneurship	Universitas Ciputra Surabaya
2011	6. Training of Trainer entrepreneurship Perwira Mandiri,	Bank Mandiri Surabaya
2011	7. Workshop ISO 9000 Surabaya	IAIN Sunan Ampel Surabaya
2011	8. Workshop Developmen curiiculum	University of Camberra Australia
2012	9. Workshop Entreprenship	University of Sydney Australia

PENGALAMAN JABATAN

Jabatan	Institusi	Tahun ... s.d. ...
1. Dosen.	Fakultas Ushuluddin	1997-sekarang
2. Ketua Jurusan	IAIN Sunan Ampel	
Aqidah Filsafat.	Surabaya	
	Fakultas Ushuluddin	2009 -2013
	IAIN Sunan Ampel	
3. Tim Ahli LPM.	Surabaya	
	IAIN Sunan Ampel	2001-2004
4. Tim Ahli	Surabaya	
LEMLIT.	IAIN Sunan Ampel	2010-sekarang
5. Tim Peneliti	Surabaya	
LSAS.	IAIN Sunan Ampel	2006-sekarang
6. TimYoung	Surabaya	
Moslim	IAIN Sunan Ampel	2010- sekarang
Entrepener	Surabaya	

PENGALAMAN PENELITIAN

Tahun	Judul Penelitian
1997	1.Perubahan Sistem Nilai Masyarakat Urban (Studi Ttg Pengaruh Industrailisasi Masyarakat Di Kel Rungkut Kidul Surabaya)
2002	2. Tarekat (Melacak Akar Sejarah dan Pengaruhnya terhadap Politik di Indonesia)
2003	3.Ritual Air Barokah Kidemang Lancar (Studi ttg Prilaku Ziarah Di Pandeglang Jawa Barat)
2003	4. Sertifikasi pendidikan Dasar Di Bangkalan Madura (Profail dan Pemetaan Potensi MI/MTsN /MA)
2004	5. Social Capital (Peta Potensi) Kabupaten Bojonegoro
2006	6. WISATA RELIGI DI TENGAH BUDAYA SEKULAR (Tren perubahan spiritual Masyarakat Metropolis) Di JATIM
2006	7. Problematika kekerasan Anak pada Institusi Pendidikan Islam Di Jawa Timur (LAPIS)
2007	8 . Pengembangan Manajemen Masjid An-Nur dalam rangka Menumbuhkembangkan pandangan pluralitas Jamaa Desa Jenggot Kecamatan Krembung kabupaten Sidoarjo.(Diptertais Depag RI Jakarta)
2010	9. Hambatan, Tantangan dan harapan Penerapan Pembembangan Kuriklum Kewirausahaan pada perguruan Tinggi Agama Islam (Studi Kasus IAIN Sunan Ampel Surabaya
2010	10. Konsep Penyembuhan Dalam Islam Di Jawa Timur (Lemlit IAIN SA)
2010	11. Tren Spiritual pada masyarakat Metropolis Surabaya (Ditpertais Depag Ri Jakarta)
2011	12.Intregrasi Agama dan Science : Analisa Paradigma Perubahan IAIN Ke UIN Sunan Ampel Surabaya)
2012	13. Sufi Healing : Implementasi nilai sufistik pada klinik terapis Islami di Jatim (Lemlit SA)

KARYA TULIS ILMIAH

A. Buku

Tahun	Judul	Penerbit/
2005	Kultus Kiai dan sketsa Pesantren	LKAF
2006	Konsep Wisata Religi	LKAF
2009	Modul Pemberdayaan Masyarakat	IAIN Press
2010	Modul Kewirausahaan	IAIN Press

B. Makalah/Jurnal

Tahun	Judul	Penerbit
2006	Ulama Tanzimat	al-Afkar
2007	Pemikiran Imre Lakatos	al –Afkar
2011	Tradisi Pesantren	Teosofi
2012	Kiai Tabib dan Tradisi penyembuhan Islam	Teosofi

Surabaya,

Dr. M. SYAMSUL HUDA. M. Fil.I

RIWAYAT HIDUP PENELITI UTAMA

Nama : M. Syamsul Huda, M. Fil. I

Tempat/Tgl Lahir : Bojonegoro, 29 Maret 1972

Pangkat/Golongan : Lektor/ IV a/ 197203291997031006

Jabatan Fugsional : Lektor pada Fakultas Ushuluddin Sunan Ampel Surabaya

Alamat Kantor : Jl A. Yani 117 Surabaya

Alamat Rumah : Jl. Griya Candramas Blok EA 24 Sedati Sidoarjo

Alamat Email : Samuda70@yahoo.com

Pendidikan : 1. S2 Pemikiran Islam PPS Sunan Ampel Surabaya

Riwayat Pekerjaan :

a. Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya

b. Ketua Jurusan Aqidah Filsafat

c. Tim Ahli lembaga Pengabdian Masyarakat

d. Tim Ahli lembaga Penelitian

e. Tim Peneliti LSAS

9 Pengalaman Pelatihan :

a. Pendidikan dan Pelatihan Penelitian Agama (PLPA) LITBANG Depag RI Se Indonesia Tahun 2003 Di Jakarta

b. Semiloka Penulisan Jurnal Nasional-Internasional Se Indonesia 2003 Di Malang

c. Workshop Desain Course (CTLD) tahun 2001 di Pandaan Pasuruan.

d. Pelatihan Internet Tahun 2004.

e. Pelatihan Pendidikan Anti Korupsi, PBB Jakarta, 2008

f. Trainer of Training enterpreneurship UC Surabaya 2010

g. Trainer of Training entrepreneurship Perwira Mandiri, Surabaya, 2011

h. Workshop ISO 9000 Surabaya 2011

Penelitian Yang Pernah Dilakukan:

1. Perubahan Sistem Nilai Masyarakat Urban (Studi Ttg Pengaruh Industrailisasi Masyarakat Di Kel Rungkut Kidul Surabaya) Tahun 1997
2. Tarekat (Melacak Akar Sejarah dan Pengaruhnya terhadap Politik di Indonesia) Tahun 2002
3. Ritual Air Barokah Kidemang Lancar (Studi ttg Prilaku Ziarah Di Pandeglang Jawa Barat) tahun 2003
4. Sertifikasi pendidikan Dasar Di Bangkalan Madura (Profail dan Pemetaan Potensi MI/MTsN /MA) Tahun 2003.
5. *Social Capital (*Peta Potensi) Kabupaten Bojonegoro Tahun 2003.
6. WISATA RELIGI DI TENGAH BUDAYA SEKULAR (Tren perubahan spiritual Masyarakat Metropolis Di Jawa Timur) tahun 2009
7. Pengembangan Manajemen Masjid An-Nur dalam rangka Menumbuhkembangkan pandangan pluralitas Jamaa Desa Jenggot Kecamatan Krembung kabupaten Sidoarjo, Jakarta, 2007
8. Hambatan, Tantangan dan harapan Penerapan Pembembangan Kuriklum Kewirausahaan pada perguruan Tinggi Agama Islam (Studi Kasus IAIN Sunan Ampel Surabaya) tahun 2010
9. Konsep Penyembuhan Dalam Islam, Surabaya, tahun 2010
10. Modul Kewirausahaan, Buku, 2011

KIAI TABIB

Dalam tradisi penyembuhan Islam *ala* Kiai Tabib ini, terdapat nalar *bil Kasby*, yaitu nalar dari hasil proses *trial and error* atau proses eksplorasi dan ekspalani yang serius. Ketajaman intelektual dan kejernihan batin para kiai dalam upaya dakwah *bil hal* mengharuskan para kiai mencari solusi beberapa kesulitan yang dihadapi santri dan masyarakat.

Ikhtiar para kiai pada puncaknya menghasilkan produk ramuan jamu dan amalan lain yang bermanfaat bagi masyarakat. Buku ini mempertegas nada minor bahwa proses penyembuhan kiai yang dianggap penuh klenik, mistis, dan tidak ilmiah, terbantahkan. Kiai Tabib yang melakukan praktik penyembuhan juga mempunyai landasan epistemologi yang dapat dibuktikan dan ditelusuri referensi literernya dalam kitab klasik maupun teori modern.

Buku ini merupakan pengalaman dan pencarian peran yang dimainkan kiai pesantren yang juga menjadi seorang tabib. Kiai Tabib tidak hanya menyumbangkan kajian etnografi penyembuhan dalam tradisi pesantren, tetapi menyokong kerangka filosofis tentang ilmu kesehatan dan penyembuhan. Selamat membaca!

ISBN 978-623-7177-34-0